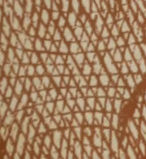





The Institute of Mediaeval S
LIBRARY
Toronto,





L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE

ET

LES FÊTES DES SAINTS

Imprimatur

Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. M.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en Janvier 1910.

K.-A. HENRI KELLNER
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BONN

L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE

ET

LES FÊTES DES SAINTS

DANS LEUR ÉVOLUTION HISTORIQUE

[ΕΟΡΤΟΛΟΓΙΑ]

Traduit sur la dernière édition allemande

Par le **R. P. JACQUES BUND**

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PROCUREUR GÉNÉRAL DE LA CONGRÉGATION DES SS. CŒURS (PICPUS)
CONSULTEUR DE L'INDEX



PARIS
P. LETHIELLEUX, Éditeur
10, RUE CASSETTE, 10

ROME
FR. PUSTET, Éditeur
33, PLACE S^T-LOUIS DES FRANÇAIS


The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ont

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Dans les écrits anciens sur la liturgie, les fêtes de l'Eglise sont ordinairement étudiées d'une manière secondaire, comme une partie de l'ensemble ; ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a examiné de plus près les questions qui s'y réfèrent ; les résultats de ces études ont été publiés surtout sous la forme d'articles d'encyclopédie ou de revue. Le moment semblait venu de tenter une étude d'ensemble sur le même sujet. Les ouvrages anciens, en effet, ne sont pas accessibles à tout le monde ; de plus, les meilleurs d'entre eux sont incomplets, étant donné l'état actuel de la science. Quant aux écrits modernes, on y trouve bien traitées certaines questions spéciales, mais on y chercherait vainement une vue d'ensemble et un tout organique.

Pour faire ce travail d'ensemble, il fallait réunir tout ce que les recherches anciennes et modernes avaient mis au jour, le coordonner et le mettre d'accord avec l'état actuel de la science. Il y avait là beaucoup de choses à compléter et à corriger, car plusieurs sources liturgiques, devenues accessibles seulement dans ces derniers temps, jettent sur certaines questions une nouvelle lumière. Citons en premier lieu l'itinéraire appelé *peregrinatio Silviae*, découvert par Gamurrini, le lectionnaire de Silos et l'édition critique du martyrologe hiéronymien, due aux travaux savants de M. de Rossi et de Mgr Duchesne. Ce dernier ouvrage constituait

jusqu'à nos jours plutôt un obstacle aux recherches liturgiques, les uns lui attribuant une valeur exagérée, d'autres lui déniant toute autorité.

L'auteur a cru ne pas devoir attendre plus longtemps pour mettre sous les yeux du public les conclusions que l'étude de ces ouvrages lui a permis de tirer. Il a surtout voulu être utile aux élèves de théologie et au jeune clergé chargé de l'enseignement du catéchisme et de la prédication. Leur fournir des données certaines, et à l'abri de la crédulité légère aussi bien que du doute systématique en matière de foi, voilà son but.

Un autre motif qui a déterminé l'auteur à écrire a été l'ordonnance du ministère du culte en Prusse en date du 12 septembre 1898 § 12, qui impose un examen sur l'année ecclésiastique aux candidats à l'enseignement de la doctrine catholique dans les gymnases et autres écoles supérieures.

On comprend après cela que l'auteur n'ait envisagé que le culte de l'Église catholique et ait laissé de côté, en règle générale, les institutions des églises dissidentes; de même qu'il se soit borné, dans l'étude des Saints, à ceux d'entre eux qui jouissent d'un culte public ou dont la fête était autrefois de précepte. D'ailleurs les fêtes du plus grand nombre des saints dont les noms se trouvent dans les calendriers ou dans les livres liturgiques, n'ont pas à proprement parler d'histoire; elles ont été introduites par l'autorité compétente suivant les formes en usage dans l'Église. On trouvera aisément dans les ouvrages spéciaux et notamment dans les Bollandistes, les renseignements nécessaires pour les Saints dont il n'est pas parlé dans cet ouvrage. Étant donné la nature du sujet traité et son importance pour la pratique, il arrivera forcément que l'un ou l'autre regrettera de n'y pas trouver ce qu'il cherche; mais l'expérience m'a prouvé que pour le but que je me suis proposé, les

renseignements fournis sont suffisants. Pour prévenir les objections contre telle ou telle opinion exprimée dans l'ouvrage, comme aussi pour favoriser des études personnelles sur la matière, on a donné, dans la troisième partie, une étude des sources liturgiques. Quant à ajouter, à titre de supplément, un choix de documents liturgiques, nous n'avons pas jugé la chose pratique : ce choix aurait dû être forcément très étendu, étant donné le cadre de ce travail ; il aurait rendu l'ouvrage trop volumineux.

Bonn, en la fête de la Toussaint 1900.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

L'ouvrage de l'abbé Kellner peut être regardé comme le premier essai d'un travail d'ensemble sur l'année ecclésiastique et l'histoire des fêtes de l'Eglise. Aussi a-t-il été accueilli, dès son apparition, avec une faveur marquée. Quelques années plus tard, une seconde édition est devenue nécessaire dans laquelle l'auteur a élargi le cercle de ses recherches, amplifié certains points et corrigé quelques erreurs de détail.

La réputation de ce travail nouveau a franchi aussitôt les frontières de l'Allemagne et trouvé de bienveillants appréciateurs, voire même de chauds admirateurs, tant en France qu'en Belgique et en Italie. « Le manuel que nous donne Kellner nous manquait jusqu'ici, écrivait la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (VII, 1902, 355). Ce livre ne peut être discuté, car il y a encore trop de points douteux ou obscurs. Il représente assez bien l'état actuel de nos connaissances et doit être considéré comme une esquisse préliminaire des recherches à venir. Un tableau chronologique des fêtes, qui termine le volume, sera souvent consulté et parfois rectifié ». — « En décrivant le cycle de l'année liturgique, et des principales fêtes des Saints à travers leur évolution historique, dit le P. Lejay, Bollandiste, M. le Professeur Kellner a voulu composer, à l'usage des prédicateurs, des catéchistes et des professeurs de religion, un manuel commode et solide où seraient consignés les résultats cer-

tains de la critique. L'idée de ce travail lui est venue à la suite d'une ordonnance du gouvernement prussien imposant une épreuve en cette matière à tous ceux qui aspirent à l'enseignement de la doctrine catholique dans les écoles supérieures. Partant de ce point de vue, M. Kellner ne s'est point perdu dans l'examen des discussions auxquelles se livrent les savants de métier sur des questions obscures ou très contestables encore. D'autre part, il ne s'est pas borné à enregistrer leurs conclusions inattaquables; mais il en a fait une exposition méthodique, sobre, claire, raisonnée où il présente à chaque pas la preuve de ce qu'il avance, ou du moins des éléments de démonstration, d'après les meilleurs ouvrages parus sur le sujet. La préoccupation de fournir des titres à l'adhésion et à la confiance de ses lecteurs l'a même porté à consacrer entièrement la troisième partie de son livre à l'étude des sources, notamment des martyrologes et des calendriers. C'est tout à la fois un bon spécimen de la bonne formation scientifique de l'auteur, et une façon d'éveiller dans quelques esprits curieux le goût des recherches personnelles. *Il est à souhaiter que cet ouvrage didactique de haute vulgarisation pénètre dans les cercles ecclésiastiques les plus divers, et qu'il trouve des fidèles traducteurs là ou l'Allemand n'est pas la langue du pays* » (*Analecta Bollandiana*, XXI, 1902, p. 95).

Une traduction italienne due à l'abbé Angelo Mercati, professeur à Reggio dans l'Emilie, parut en 1906 (Rome, Desclée, Lefèvre et Cie); elle est faite sur la seconde édition allemande dont l'auteur a fait passer les bonnes feuilles au traducteur. On y remarque un certain nombre de modifications, de suppressions et d'additions que le traducteur s'est permis de faire, du consentement de l'auteur.

L'édition française, sauf quelques détails, suit pas à

pas la seconde édition allemande. Certains jugements critiques de l'auteur, comme par exemple celui relatif au culte de sainte Catherine, vierge et martyre, ont été adoucis; quelques autres points, par exemple la légende de sainte Ursule, traitée à un point de vue local, ont été supprimés. Quelques inexactitudes qui s'étaient glissées dans le texte allemand, signalées par le consciencieux auteur, ont été corrigées dans la traduction. La table alphabétique des principaux noms de personnes et de lieux, trop incomplète dans l'édition allemande, a été notablement augmentée.

Puisse ce premier travail, nécessairement incomplet, susciter dans le clergé français, si porté aux études liturgiques, des travaux d'éortologie locale dont les matériaux réunis permettront d'élever un monument complet en l'honneur de la sainte Eglise considérée dans sa vie extérieure de solennités et de fêtes.

Rome, Procure des Pères des Sacrés Cœurs (de Picpus), le 18 juin 1909.

BIBLIOGRAPHIE

I. — *Écrits du Moyen Age, ayant encore en partie le caractère de Sources.*

Isidore de Séville († 658), *De officiis ecclesiasticis* ; Migne, LXXXIII.

Amalaire Symphos., évêque auxiliaire de Metz († entre 850 et 853), *De officiis ecclesiasticis libri quatuor* ; Migne, CV.

Raban Maur, abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence († 856), *De officiis ecclesiasticis* ; Migne, CVII.

Adon, évêque de Vienne († 875), *Libellus de festivitatibus SS. Apostolorum* ; Migne, CXXIII.

Jean, évêque d'Avranches († 1079), *De officiis ecclesiasticis* ; Migne, CXLVII.

— *Ordinarius canonicorum regul.* ; ibid. col. 188-191.

Pseudo-Alcuin (milieu du xie siècle), *De officiis ecclesiasticis*, incomplet dans Migne, CI, 1175. Selon Baeumer l'auteur de cet écrit serait Amalaire Fortunat.

Bernon de Reichenau († 1045), *De officio Missae* ; en outre deux autres petits écrits sur le Carême et les Quatre-Temps ; Migne, CXLII.

Lanfranc († 1089), *Decreta pro ordine S. Benedicti* ; Migne, CL.

BERNOLD DE CONSTANCE († 1100), serait, d'après BAEUMER, l'auteur du *Micrologus* ; Migne, CLI.

De ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiae libri tres, par HUGUES, chanoine de S. Victor à Paris (1118) ou par ROBERT PULLUS ; Migne, CLXXVII, 381.

RUPERT DE DEUTZ († 1135), *De divinis officiis* ; Migne, CLXX.

GUIGNON I DE CHASTEL, prieur général de la Grande Chartreuse († 1137), *Consuetudines Carthusienses* ; Migne, CLIII, 631-759.

HONORIUS D'AUTUN († vers 1145), *Gemma animae* ; Migne, CLXXII.

JEAN BELETH, professeur de théologie, à Paris († 1190), *Rationale divinorum officiorum* ; Migne, CCII.

Consuetudines Farfenses éd. B. ALBERS, Stuttgard 1900. Des éditions plus anciennes dans Migne, CL, et Hergott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1776.

SICARD, évêque de Crémone († 1215), *Mitrale* ; Migne, CCXIII.

INNOCENT IV pape († 1216), *De s. altaris mysterio libri sex* ; Migne, CCXVII.

ODERIC, chanoine de Sienne († 1213), *Ordo officiorum eccl. Senensis*, éd. TROMBELLI ; Bononiae, 1766.

CODINUS, *Curopalates S. de officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae ecclesiae*, recensuit IMM. BEKKER ; Bonn, 1839.

II. — *Ouvrages modernes dont on s'est servi ou qui méritent d'être mentionnés.*

A. AUTEURS CATHOLIQUES.

ALLATIUS (LÉON), *De dominicis et hebdomadibus graecorum recentiorum* ; Coloniae, 1648.

ARENS (FRANÇOIS), Le *Liber ordinarius de l'église collégiale d'Essen* ; Essen, 1901.

ASSEMANI (JOS. SIM.), *Kalendaria ecclesiae univ.* Romae, 1730, 6 vol.

BAILLET (ADRIEN). († 1706), *Les vies des Saints* ; Paris 1703, 2e édition en 1739, 10 vol. in-4°. Le tome IXe renferme une *histoire des fêtes mobiles*.

BAEUMER (SUITB), O. S. B., *Histoire du Bréviaire*. Traduction française mise au courant des derniers travaux sur la question par Dom REGINALD BIRON, bénédictin de l'abbaye de Farnborough.

BENOIT XIV (PROSPER LAMBERTINI) *De festis D. n. Jesu Christi et B. Mariae virginis libri duo* ; Patavii, 1756.

— *Commentarius de festis B. Virginis Mariae* Dilinguae, 1754.

BINTERIM (ANT. JOS.), *Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche* ; Mainz, 1829. Le tome V, 1re partie, renferme particulièrement : *Die kirchliche Heortologie und Chronologie*.

— *Pragmatische Geschichte der deutschen Konzilien* ; Mainz, 1836.

CABROL (DOM FERNAND), *Les origines liturgiques* ; Paris, 1906.

— *Introduction aux études liturgiques*.

— *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

— *Le livre de la prière antique*.

CHEVALIER (ULYSSE), *Bibliothèque liturgique. Ordinaires de l'église cath. de Laon* ; Paris 1897.

— *Sacramentaire et martyrologe de Saint-Remy et de Reims* ; Paris 1900. — It. de Bayeux ; Paris, 1903.

COMBEFIS (FR.), des Frères Prêcheurs († 1679), *Bibliotheca patrum concionatoria* ; Paris, 1662, en 8 vol. Cet ouvrage comprend les sermons des Pères et des plus anciens scholastiques jusqu'à saint Thomas d'Aquin pour toute l'année ecclésiastique et pour les principales fêtes des Saints.

CORBLET (JULES), *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de l'Eucharistie* ; it. *du Baptême*.

DELATTRE (R. P.), *Le culte de la Sainte Vierge d'après les Monuments archéologiques*.

ERMONI (V.). Le *Carême* (421e volume de la collection « Science et religion ») ; Paris, 1907.

FRANZ (A.), *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Beitrag zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens.

— *Das Rituale von Sanct. Florian aus dem 12ten Jahrh.*

DUCHESNE (L.), *Origines du culte chrétien* ; 3e éd. Paris 1889.

GAVANTUS (BARTH.), *Thesaurus sacrorum rituum* ; Romae, 1628 ; Amstelod, 1634. Il faut y joindre MERATI (C. M.), *Novae observationes et additiones*, etc., *ad thesaurum sacr. rit.* ; Romae, 1735 ; Aug. Vind. 1740.

GRETSER (Jacques) S. J., *De festis christianorum libri duo* ; Ingolstadii, 1612 (avec l'*Auctarium*).

GUÉRANGER (Dom PROSPER), O. S. B., *L'année liturgique* ; Paris, 1860.

GUYET (Charles), *Heortologia* ; Venetiis, 1729. (Ne renferme guère que des données de rubrique).

HOEYNCK (F. A.). *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg* ; Augsburg, 1889.

HOLWECK (F. G.), *Fasti Mariani*, Friburgi Brisgav. 1892.

MABILLON (Dom JEAN), *De liturgia gallicana libri tres* ; Paris 1685, dans Migne, LXXII.

MARTÈNE (EDMOND), *De antiquis Ecclesiae disciplinis*; Anvers, 1737.

MARZOHL (J.) et SCHNELLER (J.), *Liturgia sacra oder Gebraeuche und Altertümer der kath. Kirche*; 5 vol., Lucerne 1841. Le vol. III, pages 55-172, traite de l'année ecclésiastique et des fêtes.

MAXIMILIANUS (princeps Saxoniae), *Praelectiones de liturgiis orientalibus*.

MIGNE, *Origines et raisons de la liturgie catholique* (fait partie de l'Encyclopédie de Migne). Les citations se réfèrent à l'édition allemande de E. SCHINKE et de J. KÜHN, Breslau, 1850.

MORCELLI (ETIENNE-A.), Μηνολογιον sive *Kalendarium eccl. Constantinopolitanae mille annorum insigne*; Rome, 1788.

MURATORI (L.-A.), *Liturgia romana vetus tria sacramentaria complectens Leon. Gelas. et antiquum Gregor. Accedunt missale Francorum Gothicum et Gallicana duo*, etc., Venise, 1748. La préface et le sacramentaire de Gélase se trouvent dans Migne, LXXIV.

NICKEL (MARC-AD), *Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier*; 6 vol. Mayence, 1825-1838 (écrit pour le peuple).

NILLES (NIC.) S. J. *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Ed. altera; 2 vol. Insprück, 1896.

PILGRANS, *Calendarium chronol. medii potissimum aevi monumentis accommodatum*. Vienne, 1781.

PROBST (FERD.), *Die aeltesten roemischen Sacramentarien und Ordines*; Paderborn, 1892.

QUENTIN (Dom HENRI), *Les martyrologes historiques du Moyen âge*. Etude sur la formation du martyrologe romain.

RENAUDOT (C.), *Liturgiarum Orientalium collectio*.

SCHMID (FRANZ-XAV.), *Liturgik der christkatholischen Religion*, 3 vol. Passau, 1831. Le tome III, p. 441-610, traite des fêtes.

SCHULTING (CORNEL.), *Bibliotheca ecclesiastica* ; Cologne, 1599. V. les tomes I, col. 9-17 et II.

THOMASSIN (LOUIS), Oratorien, *Traité des fêtes de l'Eglise*, forme le troisième volume de ses *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Eglise et de la morale chrétienne.* Paris, 1683.

TOMASI (JOSEPH MARIE), cardinal († 1713), *Opera*, éd. VEZZOSI ; Rome, 1748 et suiv.

VEITH (ILDEFONS). a écrit sur les martyrologes latins dans : *Hist pol. Blaetter* 1895 et 1893 ; sur les martyrologes grecs dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden*, 1896 et 1897. Cfr. *Katholik*, 1894, II, p. 314 et suiv.

B. AUTEURS NON CATHOLIQUES.

ACHELIS (HANS), *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* ; Berlin, 1900.

ALT (HEINRICH), prédicateur à la « Charité » de Berlin, *Das Kirchenjahr* ; Berlin, 1860.

AUGUSTI (J. CHR. GUILL.), *Denkwürdigkeiten* ; Leipzig, 1817 et suiv., tome I-III : *Die Feste der alten Christen.* (L'auteur fait suivre chaque fête d'un supplément renfermant un ou deux sermons tirés des Pères).

DANIEL (HENRI-ADALBERT), *Codex liturgicus ecclesiae universae*, 4 vol. Leipzig, 1847.

DRESSER (MATTH.), *De festis et praecipuis anni partibus*, Leipzig 1584 (De peu d'importance).

ERBES, *Das syrische Martyrologium und der Weinachtskreis* dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* de BRIEGERS.

HOSPINIANUS (WIRTH) RODOLPHE, *De festis Christianorum*, Genève, 1574.

IDELER (L.), *Handbuch der matemat. und technischen Chronologie* ; Berlin, 1825.

MALTZEW (A. DE), *Fasten und Blumen-Triodiom*, etc. ; Ber-

lin, 1899. L'introduction traite de l'année ecclésiastique des Eglises orthodoxe, arménienne et romaine.

Ranke (E.), *Das kirchliche Pericopensystem aus den aeltesten Urkunden der roemischen Liturgie* ; Berlin, 1847.

Strauss (Frédéric), *Das evangelische Kirchenjahr* ; Berlin 1850.

Usener (Herm.), *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weinachtsfest* ; Bonn, 1889.

PREMIÈRE PARTIE

LES FÊTES DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL

PREMIÈRE PARTIE

LES FÊTES DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL

---

§ 1. — *INTRODUCTION.*

Le culte extérieur de Dieu, s'il ne veut demeurer informe, s'accomplit d'une part, au moyen de certains éléments sensibles, tels que les signes et la parole et, d'autre part, se lie à des lieux et à des temps. Déjà la succession des jours et des nuits, des saisons et des années est un avertissement donné à l'homme par les choses créées, de se souvenir de Dieu à des époques déterminées et d'entrer en rapport avec lui. Le jour avec sa clarté est propice au travail, la nuit avec son repos invite à rentrer en soi-même ; mais leur succession nous engage à commencer la journée avec Dieu, et à nous recommander à sa protection dans l'obscurité de la nuit. Puis, la succession des saisons fait mûrir les fruits de la terre dont nous avons besoin pour nous soutenir, et les années qui s'écoulent nous rappellent la caducité de tout ce qui est terrestre ; notre vie, en effet, se compose d'années successives. Voilà pourquoi, dès la

plus haute antiquité, les peuples civilisés ont trouvé, dans la succession des temps, une invitation au culte de Dieu, et ils ont établi des temps sacrés. Aussi, les temps sacrés et les lieux saints sont-ils essentiellement des institutions communes à toutes les religions. La succession des saisons et les phénomènes de la nature qui les amènent font naître dans l'homme des sentiments religieux ; de son côté l'homme sanctifie des temps déterminés et les consacre à Dieu. Les jours consacrés à Dieu deviennent *jours de fête*.

En effet, les actes du culte divin s'élevant au-dessus des actions quotidiennes de la vie ordinaire, sont propres à éliminer celles-ci, dans la mesure du moins, où elles ne sont pas nécessaires à la conservation de la vie physique ou de l'ordre social. Il arriva ainsi que les actions de la vie ordinaire le cédèrent aux actes du culte divin et que le repos, ou la cessation du travail, devint un élément constitutif de ce culte. On s'abstenait des travaux ordinaires en certains jours, et ceux-ci reçurent par là même une consécration supérieure. Déjà chez les anciens Romains, l'idée de jour de repos était liée à celle de jour de fête et s'exprimait par le mot *feria*. Mais, chez les Hébreux, le *repos* était le caractère saillant des jours consacrés au culte de Dieu[1].

Si l'Église chrétienne, elle aussi, désire que les jours consacrés au culte de Dieu soient, autant que possible, regardés et traités comme des jours de repos, elle suit en cela une conception et un usage universellement

1. Le mot grec ἑορτή renferme en quelque sorte l'idée de divertissement, de plaisir. Les chrétiens appelaient *feria secunda* etc. les jours de la semaine qui suivaient le dimanche. Dénomination qui était déjà en usage du temp de Tertullien.

reçus, basés sur la nature, et justifiés par le droit naturel. De bonne heure on commença dans la théologie chrétienne à appliquer à ce repos l'expression de *sabbatismus* (repos sabbatique) ; peu à peu, les jours de fêtes chrétiennes, et par-dessus tout le dimanche, reçurent dans la vie publique et même de la part des législations civiles, la reconnaissance officielle de jours de repos, en nombre tantôt plus, tantôt moins considérable.

L'ensemble des fêtes de l'Église et des temps sacrés se trouve réuni à présent dans les différents calendriers ecclésiastiques. Tout ce que nous y voyons réuni se compose de deux parties principales, essentiellement distinctes l'une de l'autre quant à leur origine et quant à leur histoire. La première comprend les fêtes de Notre Seigneur distribuées dans toute l'année ; elles sont dispersées et liées d'après certaines lois. La seconde comprend les jours commémoratifs des Saints : ils n'ont entre eux aucune relation et ne sont dans aucun rapport avec les fêtes de Notre Seigneur. Viennent ensuite, comme une catégorie moyenne, les fêtes de la Mère de Dieu. Elles ont de commun avec les fêtes des Saints, d'être fixées à des jours déterminés du calendrier ; d'autre part elles ont été mises dans un certain rapport aussi bien entre elles-mêmes qu'avec certaines fêtes de Notre Seigneur, de manière cependant qu'elles se répartissent sur toute l'année et tombent dans les divers temps sacrés de l'année ecclésiastique.

De ces éléments, celui des fêtes de Notre Seigneur est le plus important et, quant aux fêtes principales, le plus ancien. Les fêtes de Notre Seigneur, ayant à leur tête la Pâque et la Pentecôte, forment ce que, dans le sens restreint, on appelle le cycle de l'année ecclésiastique.

En occurrence avec les fêtes des saints, elles l'emportent absolument sur ces dernières. L'année est basée sur l'unité et formée d'après une idée fondamentale ; celle-ci n'est pas le fruit de la pensée d'un homme ; elle est le résultat de circonstances historiques, à savoir, de la connexion du christianisme avec le judaïsme ; ainsi elle a son fondement dans l'histoire.

Dans le cours d'une année, l'Église fait passer devant nous les circonstances les plus importantes de la vie de Notre Seigneur et les points les plus saillants de l'œuvre de la Rédemption. Le centre vers lequel convergent tous les autres événements et autour duquel ils se groupent harmonieusement en périodes, c'est la commémoration de la mort et de la résurrection du Seigneur, c'est-à-dire la fête de Pâques. Le temps qui la précède commence à Noël ; celui qui la suit s'étend jusqu'à la Pentecôte, fête qui termine l'œuvre rédemptrice. Il reste, d'une part, l'Avent, comme temps de préparation à la venue du Sauveur ; il doit rappeler les 4000 ou 5000 années depuis la création de l'homme ; il reste, d'autre part, les dimanches après la Pentecôte : ils représentent les temps postérieurs à la fondation de l'Église et ont pour but de faire méditer sérieusement sur la Rédemption, ses leçons et ses bienfaits. Les semaines de l'année forment les différents anneaux de la chaîne ; chaque dimanche fixe le caractère propre de la semaine dont il est le premier jour.

Les temps sacrés, tels qu'ils se présentent dans l'ordonnance des fêtes actuellement en vigueur, aident à manifester au dehors l'esprit de l'Église ; ils constituent en général un élément important du culte, car ils servent à préparer l'humanité au christianisme. Grâce à elle, on se familiarise aisément avec lui. Quel vrai chrétien res-

terait froid à l'approche d'une fête ecclésiastique? La proximité de l'une d'entre elles excite en nous un sentiment de joie ; le jour lui-même donne une impression profondément religieuse, voire même de l'enthousiasme. C'est la raison pour laquelle, dans le domaine de l'homilétique et de l'ascétisme, on prend en grande considération les temps sacrés et on utilise largement les fêtes de l'Église dans les écrits qui s'y rapportent. Un bon nombre d'écrits, dont quelques-uns sont étendus, en font foi.

Toute religion a ses fêtes, mais aucune n'a un système de fêtes aussi riche et aussi judicieusement développé que l'Église catholique. Si nous en comparons l'ensemble à un édifice construit selon les règles de l'art, nous pouvons voir dans les fêtes du Seigneur comme les piliers qui supportent le tout, dans les fêtes plus petites et de dévotion comme les parties décoratives, et dans les dimanches et les jours de la semaine comme les pierres ordinaires de l'édifice. Naturellement, le riche développement actuel n'existait pas dès le commencement ; comme tant d'autres institutions de l'Église chrétienne, celle-ci a eu des débuts modestes.

Nous n'avons pas appris que le fondateur de l'Église ait établi une seule fête ou qu'il ait donné un seul ordre à ce sujet ; mais les germes féconds de cette institution existaient, on n'en saurait douter, par suite d'une disposition supérieure. Si, dans le cours du temps, ils se sont développés constamment et de plus en plus richement, ce ne fut pas l'œuvre de quelques personnes, mais ce fut l'effet de l'Esprit qui régit l'Église universelle et se renouvelle sans cesse. Ce furent l'amour pour le Sauveur et la reconnaissance toujours vive pour son

œuvre et son influence qui donnèrent la vie au cycle des fêtes, pendant que les chefs du gouvernement ecclésiastique jouaient le plus souvent le rôle du jardinier qui taille et greffe les branches et les rameaux qui poussent.

Étant donné les multiples mesures et ordonnances relatives à ce sujet, dont la plupart remontent à la plus haute antiquité, on ne saurait voir une simple amplification oratoire dans ces paroles que déjà Tertullien adressait aux chrétiens de son temps en leur montrant les fêtes païennes de toute espèce : « Vous avez votre propre calendrier de fêtes » (Habes tuos fastos. *De corona mil.* c. 13).

L'esquisse fondamentale de l'année ecclésiastique était en quelque sorte tracée d'avance par la législation de l'Ancien Testament, et les pierres principales et angulaires en étaient fournies par la Synagogue avec ses jours de fête et par dessus tout avec son Sabbat et la distribution du temps en semaines. Aussi est-il nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'année ecclésiastique juive. Sans elle, la nature de l'année ecclésiastique chrétienne ne serait pas comprise.

Au temps de Jésus-Christ, les jours de fête juifs ou bien avaient pour objet des faits salutaires tels que la Pâque, ou bien étaient de nature agraire ou des anniversaires nationaux, tels que la Dédicace du Temple, Esther, Jour Kippar, etc. Envisagés dans l'ordre chronologique de leur formation, ils constituent deux classes :

a) Les fêtes d'ordre ancien, instituées avant Moïse. C'était, au printemps et en été, la Pâque, la fête des semaines ou la Pentecôte ; en automne, la fête des

Trompettes, de la Réconciliation et des Tabernacles ; toutes tombaient dans le mois de Tischri, le 1er, le 7e et le 15e jour de ce mois.

b) Les fêtes d'institution postérieure, faite par la Synagogue, telles que la Dédicace du Temple au 25e jour de Kisleu, la fête des *Purim* ou d'Aman au 14e jour du mois d'Adar. Il faut y ajouter quatre jours de jeûne par an, qui étaient des jours de deuil national.

Le fait que la mort de Jésus-Christ tombait le 1er jour de la Pâque juive, savoir au 15e jour du mois Nisan, et que la descente du Saint-Esprit coïncidait avec la Pentecôte juive, eut la double conséquence que les plus grandes solennités juives devinrent les bases de l'année ecclésiastique chrétienne, et que les Apôtres purent célébrer la Pâque en même temps que les Juifs. Il est vrai que pour eux l'objet de cette fête était tout différent ; néanmoins ce fait ne faisait aucunement ressortir la séparation d'avec la Synagogue.

§ 2. — *LA FÊTE DOMINICALE ET LE REPOS DOMINICAL.*

Le sabbat et la semaine de sept jours, sanctionnés déjà par la loi de l'Ancienne Alliance, étaient tout donnés comme éléments constitutifs de l'année ecclésiastique et maintinrent leur place dans le christianisme. La division en semaine n'est pas exclusivement propre aux Juifs ; elle est en général sémitique et se trouve également dans l'antique Babylone, mais avec cette particularité qu'elle recommence toujours avec le premier jour du mois, et que les 1re, 14e, 21e et 28e jours

du mois sont des jours de repos [1]. Chez les Juifs, elle avait déjà obtenu une consécration religieuse, puisque le repos sabbatique était inculqué par la Loi de la façon la plus rigoureuse. D'après la loi judaïque, tout travail servile devait cesser le jour du sabbat, même le trafic et la promenade ; il n'était pas même permis d'allumer du feu ou de préparer des mets. Encore que le repos fût tant inculqué, il n'était cependant qu'une partie et encore une partie secondaire de la célébration du sabbat, dont étaient l'élément principal des actes de religion prescrits au peuple, savoir l'offrande d'un holocauste avec deux agneaux d'un an, ainsi que des sacrifices de mets et de boissons [2]. On ne peut démontrer que Jésus-Christ ou les Apôtres aient directement aboli le sabbat ; mais la célébration de ce jour fut déclarée par saint Paul comme n'obligeant pas les chrétiens venus du paganisme, et ceux-ci formèrent bientôt la majorité. Dans sa lettre aux Colossiens (II, 16) le même apôtre le met sur le même rang que les fêtes de la nouvelle Lune. Par là, le sabbat passa peu à peu à l'arrière-plan sans cependant disparaître ni sans laisser de traces [3] ; il semble plutôt que primitivement le sabbat s'observait encore à côté du dimanche [4]. Chez les chrétiens, en effet, le premier jour de la semaine judaïque, le *prima sabbati*, c'est-à-dire le dimanche actuel, était en honneur comme

1. J. Barth, *Babel und das israelitische Religionswesen*, Berlin 1902. Cfr. Schmid, *Die Kirche und die Sonntagsruhe :* Innsbrucker, Zeitschrift f. kath. Theologie 1901, 436 suiv. — Linzer, kath. Quartalschrift, 1900, 12.

2. Num., XXVIII, 9, 10 ; Ez., XLVI, 3, 4.

3. V. l'article *Sonnabendfeier* par Krüll dans *Realencyclopedie* de Kraus.

4. Hebr., IV, 9 ; Act., XIII, 27 ; XVIII, 4.

étant le jour de la résurrection de Jésus-Christ. Il était appelé par excellence « jour du Seigneur[1] », dénomination qui s'est substituée même chez les Grecs et chez les Romains à celle de *dies solis*, jusque-là en usage. Les différents jours de la semaine portaient les noms des principales planètes que celles-ci empruntaient, à leur tour, aux principales divinités. Ainsi les dénominations de *dies solis*, *lunae*, *Martis*, etc. étaient très répandues et très usitées dans l'antiquité ; mais les chrétiens, dans leur langue liturgique, n'en faisaient pas usage : ils nommaient les jours de semaine *féries* (*feriae*) et se contentaient de les énumérer[2]. Dans les langues dérivées du latin, le nom ecclésiastique de dimanche, c'est-à-dire *dies dominica*, a complètement fait disparaître les noms païens, même dans la vie ordinaire.

Cette dénomination était déjà en usage au temps des Apôtres, et le dimanche était régulièrement le jour du service divin eucharistique[3]. Le culte divin chrétien se composait, dans les premiers temps, de deux parties : l'une préparatoire, ayant lieu pendant la nuit, dont il est déjà fait mention dans les lettres de Pline : on y chantait des Psaumes, on adressait à Dieu des prières et on lisait des passages de la Sainte Écriture. A l'heure de l'aurore on la faisait suivre de la partie « eucharistique ». Les deux parties apparaissent rigoureusement distinctes notamment dans le récit de la « *peregrinatio Silviae* ».

La première partie donna naissance aux Vigiles ; la seconde est appelée régulièrement *oblatio* dans le récit

1. Apoc., i, 10 ; 1 Cor., xvi, 2.
2. Euseb., *de mart.* Pal. 1, cfr. Baillet, ix, 10-14.
3. *Actes*, xx, 7 suiv. ; I *Cor.* xvi, 2.

susnommé, tandis que le mot *missa* ne désigne que le renvoi des fidèles et les différentes parties de la psalmodie [1]. Il paraît en outre qu'au commencement de l'office avait lieu, de la part de la communauté, une confession générale des péchés ; ainsi s'expliquerait l'exhortation de « la doctrine des Apôtres » faite aux fidèles de confesser leurs péchés le dimanche. Du moins Eusèbe en parle clairement et il ajoute : « Nous qui sommes de la Nouvelle Alliance, nous nous nourrissons constamment du corps du Christ ; nous participons constamment au sang de l'Agneau, et toutes les semaines, nous célébrons, le dimanche, les mystères de l'Agneau véritable par qui nous sommes rachetés [2] ». A la fin des persécutions s'introduisit l'ordre du service divin tel qu'il existe de nos jours. D'après cet ordre, la grand'messe et le sermon avaient lieu le matin même vers les neuf heures, tandis que les vêpres et les complies se disaient dans l'après-midi comme dévotions populaires [3].

En dehors du dimanche, on célébrait encore le service divin, du moins au temps de Tertullien, le mercredi et le vendredi, appelés jours de station, tandis qu'en Orient, au moins dans certains lieux, on le célébrait le samedi. C'était déjà l'usage chez les païens de mettre de meilleurs habits quand on assistait au service divin ; les chrétiens conservèrent naturellement cet

1. Le passage : *Et facta oblatione fit missa* (ch. 38, p. 68) est particulièrement significatif.

2. Euseb., *De pasch.* c. 7 ; cfr. c. 12 d. ; E. Montfaucon, *Einleitung zum Psalmencommentar des Eusebius*, Paris 1707. Migne, *Patr. gr.* XXIII, 51.

3. Tertull., *de Orat.* 14 ; Socrates, *Hist. eccl.* VI,8 ; Duchesne, 218-222.

usage ; de là est venu la coutume, aujourd'hui partout en vigueur, de mettre de meilleurs habits le dimanche [1].

A partir des temps les plus anciens, les Pères de l'Église, pour motiver le choix du dimanche comme jour de fête, allèguent unanimement que la résurrection de Jésus-Christ eut lieu le premier jour de la semaine juive [2] ; l'usage encore en vigueur à Jérusalem au IVe siècle, de lire, dans la psalmodie, l'évangile de la résurrection de Jésus-Christ, tous les dimanches du Carême, est un souvenir qui rappelle manifestement ce motif [3].

Déjà le premier empereur chrétien prit soin de rendre possible et favorisa la célébration du dimanche et le mit en honneur comme jour du Seigneur. En conséquence il exemptait du service les soldats chrétiens de son armée, afin qu'ils pussent assister au service divin ; quant aux soldats païens, ils devaient se rendre au camp sans armes et réciter une prière pour l'empereur et sa maison [4]. Comme, dans la vie de Constantin, Eusèbe parle longuement de ces pieux efforts de l'empereur, on a lieu d'être surpris que ses notes soient demeurées incomplètes et aient été substantiellement complétées par Sozomène, qui rapporte en outre que Constantin interdit la tenue de séances judiciaires [5], les jours de dimanche. On pourrait être tenté d'élever des doutes au sujet de cette affirmation, à cause du silence d'Eusèbe ; mais Sozomène était avocat et devait mieux connaître la législation. D'autre part, ni la connaissance exacte de l'état

1. Ovid., *Fasti*, I, 79 ; Leo M., *Serm.* XLI, 1. Migne, LIV, 272 ; Binterim, V, 134.

2. Barnab., *Epist.* 15 ; Ignatius, *Ad Magn.* 9 ; Justin, *Apol.* I, 67.

3. *Peregrin. Silviae*, 102, 71 cod. ; ed. Geyer, c. 44, 2.

4. Euseb., *Vita Const.* IV, 19-20.

5. *Hist. eccl.* I, 8 vers la fin.

des choses, ni leur exposition complète n'étaient le fort d'Eusèbe. Au surplus, le fait rapporté par Sozomène est confirmé par une loi de Constantin à ce sujet, qui nous a été conservée [1]. Plus tard l'interdiction des actions judiciaires, le jour du dimanche, a été renouvelée à plusieurs reprises par d'autres empereurs et étendue même aux actions devant les tribunaux d'arbitrage ainsi qu'à l'exaction des crédits par voie judiciaire [2]. Une loi de Valentinien de 425 interdisait aussi les jeux du cirque et les représentations théâtrales. Ces représentations ne devaient même pas avoir lieu en l'honneur de l'empereur [3]. L'empereur Léon qui, en 467, renouvela la loi du dimanche, l'étendit jusqu'à interdire la musique [4]. Mais son édit n'a jamais été inséré dans le recueil des lois et, par conséquent, a dû être révoqué de bonne heure.

Quant à la cessation du travail, le jour du dimanche, on fut loin, il est vrai, d'appliquer au dimanche l'observance pharisaïque du sabbat ; mais de bonne heure on tomba d'accord qu'il fallait faire cesser tous les travaux qui auraient rendu impossible aux fidèles l'assistance aux offices divins ; avant tout, par conséquent, le travail des esclaves et des serviteurs, c'est-à-dire les travaux des champs. Avec le temps, on alla plus loin et on interdit également les travaux qui semblaient peu convenables à la dignité de ce jour. Cependant, sur ce point, le mode d'appliquer la loi dans le détail variait beaucoup

1. *Cod. Theod.* II, 8, De feriis 1. Loi de 321.

2. *Cod. Theod.* II, 8, 18 ; VIII, 8, 3 ; XI, 7, 13 ; Dans ces lois, le dimanche est encore appelé *dies solis*, mais on ajoute : *quem Dominicam rite dixere majores*.

3. *Cod. Theod.* XV, 5, 5 *de spectaculis*.

4. *Chron. pasch.* ad ann. 467.

suivant les temps et les lieux [1]. Déjà le premier empereur chrétien, au rapport d'Eusèbe [2], donna une loi obligatoire pour tout l'empire, prescrivant le repos dominical qu'il a même étendu au vendredi. Du côté de la législation ecclésiastique on insistait particulièrement sur l'obligation d'octroyer aux esclaves le temps nécessaire pour assister à l'office divin et au catéchisme dans l'église, car on considérait cette assistance comme obligatoire pour tous les chrétiens adultes [3]. Du reste, dans l'antiquité, les termes employés pour interdire le travail dominical n'impliquaient pas toujours une prohibition absolue. Ainsi, par exemple, le synode de Laodicée défend aux chrétiens, d'une part de célébrer le sabbat à la manière des Juifs, d'autre part il prescrit la cessation du travail « autant que c'est possible » [4].

Les soi-disant Constitutions apostoliques font voir que, dans la fixation du repos sabbatique, on prenait grandement en considération les esclaves. On y (VIII, 33) énumère, une seconde fois, les jours auxquels ils devaient être exemptés de travail ; dans cette énumération, le nombre des jours des fêtes antérieurement (V, 13, 50) mentionnées se trouve dépassé. Devaient être jours de repos pour les esclaves : le samedi, le dimanche, la semaine sainte et la semaine de Pâques, l'Ascension de Jésus-Christ, la Pentecôte, Noël, l'Epiphanie, toutes

1. V. des indications détaillées sur ce point chez BAILLET, IX, art. 1, c. 5 suiv.

2. *Vita Constant.* IV, 18.

3. *Const. Ap.* II, 59 ; V. 20 ; VII, 23 et 30 ; VIII, 33. TERTULL., *De Orat.* 20.

4. *Laod.* can. 29 ; εἴγε δύναιντο σχολάζειν. Le synode eut lieu entre 343-381. V. d'autres particularités sur ce point, à différentes époques, chez BINTERIM, V, 134-152.

les fêtes d'Apôtres, le jour de Saint-Etienne et les jours anniversaires de certains martyrs. Naturellement, il ne pouvait entrer dans l'esprit de cette disposition de faire de tous ces jours des jours de fête dans le sens le plus rigoureux.

Le premier empereur chrétien alla plus loin encore dans sa sollicitude de mettre en honneur les jours saints du christianisme ; il voulut également faire un jour de prière et de repos du vendredi, comme étant le jour de la mort de Jésus-Christ[1]. Le manque de documents ne nous permet pas de dire jusqu'à quel point cet édit de Constantin fut mis en pratique du vivant de l'empereur ; dans les temps postérieurs il n'existe pas de trace de sa mise en vigueur, sauf chez les Nestoriens. Mais le fait d'avoir ordonné aux Préfets des provinces d'observer non seulement le repos du dimanche, mais encore de célébrer les fêtes des martyrs en usage dans la province, montre à quel point l'empereur avait pris au sérieux l'exécution de cette loi [2].

On a fait remarquer plus haut qu'à côté du dimanche, le samedi était un jour liturgique. Dans certains pays de l'Orient on lui attribuait une dignité plus grande, presque égale à celle du dimanche. Les Constitutions apostoliques [3] demandent que les fidèles assistent également en ce jour aux offices et s'abstiennent des œuvres serviles, bien qu'on attribuât au dimanche un rang plus élevé [4]. Le synode de Laodicée interdit, il est vrai, qu'on s'abstînt d'œuvres serviles, les jours de sa-

1. Euseb., *Vita Constant.*, IV, 19.
2. *Ibid*, IV, 23.
3. *Constit. Apost.*, II, 59 ; VIII, 33.
4. *Ibid.*, VII, 37.

medi, mais il autorisa la lecture publique de l'Évangile, comme le dimanche (CAN., 16). Des vestiges de cette prééminence du samedi sur les autres jours de la semaine se sont conservés jusqu'à ce jour dans l'église orientale [1].

Remarquons en terminant, qu'au moyen âge, à la différence de l'usage de nos jours, le repos sabbatique commençait avec les Vêpres du samedi. Cependant le Pape Alexandre III permit de suivre en cela les usages locaux ; il arriva ainsi que la coutume de compter le jour de la fête de minuit à minuit devint générale » [2].

§ 3. — *DIVISION DES FÊTES.*

Envisagées à des points de vue différents, les fêtes peuvent se diviser en diverses classes.

1. — Selon l'objet de la fête, en fêtes de Notre Seigneur et en fêtes des Saints.

Les premières se subdivisent en trois classes : *a*) en fêtes mobiles, telles que Pâques, la Pentecôte etc., *b*) en fêtes fixes, telles que Noël, l'Épiphanie etc. ; *c*) en fêtes fixes qui sont en dehors du cycle des fêtes, telles que la Transfiguration, l'Invention de la Sainte Croix etc.

Les Saints dont on célèbre la fête peuvent être : *a*) des personnages de l'Ancien Testament ; il ne s'en trouve aucun dans le calendrier romain des fêtes, mais il s'en trouve dans d'autres calendriers, notamment

1. THOMASSIN, l. 2, c. 2, p. 176 suiv.

2. *Syn. de Rouen* 650, can. 15 ; *Decret. Grat.*, c. 1. dist. 3 de consecr. ; can. 2, x, *de feriis*, III, 9. Sur les variations dans la manière de traiter le sabbat, v. ALT, 10 suiv.

dans les calendriers orientaux : *b*) ils peuvent être des apôtres, des martyrs, des vierges, des confesseurs, des anges et enfin la Mère de Dieu.

2. — Au point de vue de l'extension, les fêtes sont universelles ou locales.

3. — Envisagées selon leur caractère à un point de vue purement théorique, elles pourraient être divisées convenablement en fêtes commémoratives et en fêtes votives. Les fêtes commémoratives sont celles qui consacrent la mémoire d'un événement historique, tel que la naissance et la mort de Jésus-Christ, la mort d'un apôtre ou d'un martyr etc. Dans beaucoup de cas elles sont fixées au jour où a eu lieu l'événement qu'elles rappellent. On peut considérer comme fêtes votives celles qui rappellent quelque mystère, par exemple celui de la sainte Trinité ; ou encore celles qui, consacrées au souvenir d'un événement déterminé, par exemple la Transfiguration de Jésus-Christ, ne sont pas marquées, dans le calendrier, au jour où l'événement a eu lieu.

Comme le nombre des fêtes s'est beaucoup modifié dans la suite des siècles, et comme leur objet est si différent, les fêtes ont également entre elles des différences de dignité ; aussi existe-t-il toute une série de subdivisions.

D'abord on peut distinguer les fêtes purement ecclésiastiques, c'est-à-dire celles dont la célébration est limitée à l'intérieur des églises (*festa chori*) et celles dont la célébration se fait sentir également dans la vie civile, notamment par le repos sabbatique (*festa fori*).

On peut encore distinguer ce qu'on appelle les féries par opposition aux fêtes proprement dites. Selon l'usage ecclésiastique, les jours ordinaires de l'année ont

eux-mêmes leur place dans la liturgie et prennent part en quelque sorte au caractère des fêtes. Cependant on distingue les jours auxquels se rattache la mémoire de quelque circonstance particulière de la Rédemption ou la commémoration de quelque Saint. Ces jours, dans un sens plus élevé, sont appelés fêtes (*festa*).

Ces jours sont ou bien des fêtes importantes ou des fêtes moindres ; dans le langage des rubriques on les appelle *fêtes doubles* ou *fêtes simples*, les fêtes semi-doubles tiennent le milieu entre les deux. La différence entre les fêtes se fait remarquer davantage dans la disposition du Bréviaire que dans celle du Missel. Néanmoins cette division ne suffit pas encore ; il y a des diversités de degré, notamment pour les fêtes du Seigneur et les mystères plus importants de la Rédemption. Ainsi on distingue les doubles majeurs, puis les doubles de 1re et de 2e classe. Les fêtes doubles de 1re classe sont ordinairement suivies d'une solennité de huit jours ou Octave ; ce qui se vérifie également pour quelques fêtes doubles de seconde classe.

Chez les Grecs et les Russes, la gradation des fêtes n'est pas aussi compliquée ; on ne distingue chez eux que des fêtes majeures, moyennes et mineures ; des signes particuliers, apposés dans les calendriers, font remarquer cette différence.

L'Octave ou solennité de huit jours qui distingue ordinairement les grandes fêtes, tire son origine du judaïsme, où la célébration de deux événements politico-religieux particulièrement importants, savoir la sortie d'Égypte ou la Pâque et la Dédicace du Temple, durait huit jours [1]. Une raison spéciale faisait maintenir l'Oc-

1. Lev., xxiii, 24 ; Paral., xxix, 17 ; xxx, 32 ; Reg., viii, 65.

tave de la Pâque. En effet, après l'exil, un grand nombre de Juifs vivaient dans la dispersion. Étant donné l'incertitude du système juif pour calculer le jour de Pâque, il était à craindre que la date exacte de la Pâque ne fût pas connue à temps de tous. Pour obvier à l'inconvénient de voir célébrer la Pâque dans quelques endroits en dehors de son jour, on en faisait durer la célébration pendant huit jours ; l'un d'eux devait bien être le jour exact. Le premier, le deuxième, le septième et le dernier jour étaient célébrés comme de vrais jours de fête [1]. Bientôt la Pentecôte et Noël eurent également leur Octave : les choses en restèrent là pendant de longues années. A l'époque où l'ordre franciscain gagna de l'influence sur les institutions liturgiques, le nombre des Octaves fut augmenté. En effet, les Franciscains attribuèrent des Octaves à un nombre extraordinaire de fêtes contenues dans leur Bréviaire et célébraient chaque jour de l'octave sous le rite double. A côté des fêtes du Seigneur, un grand nombre de fêtes de saints eurent à leur tour une Octave. Dans le rite romain plus ancien, la célébration de l'octave des saints se bornait à faire, dans l'office, mémoire de la fête le huitième jour ; durant les jours intermédiaires on n'en faisait aucune mention [2]. L'exemple, unique dans son espèce, que le Bréviaire ait gardé de ce procédé liturgique, se trouve dans la fête de sainte Agnès *secundo* (28 janvier).

Dans les temps plus anciens, les fêtes des saints n'étaient pas différenciées entre elles par le rang ; toutes étaient du rite qu'on appelle aujourd'hui *simple* ; même après que le Bréviaire se fut développé, elles n'avaient

1. IDELER, *Handbuch der Chronol.* Berlin 1825, I, 515.
2. BÆUMER, *Gesch. des Breviers,* 325 suiv.

qu'une seule leçon. Grégoire VII fraya la voie au changement sous ce rapport, en ordonnant que les anniversaires des Papes martyrs fussent célébrés sous le rite *double* [1]. Puis en 1298, Boniface VIII ordonna que les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre grands Docteurs de l'Église latine fussent élevées au même rang [2]. Ce furent encore les Franciscains qui amenèrent une révolution complète en célébrant dans leurs églises et dans leur Bréviaire comme *doubles* toutes les fêtes des saints, et en ajoutant une série de saints nouveaux [3]. Plus tard Pie V a abaissé de nouveau le degré de bien des fêtes ; néanmoins en dehors et au-dessus des *doubles*, il a admis des doubles de première et de seconde classe. Plus tard Clément VIII introduisit une nouvelle catégorie dans les doubles ordinaires ou *duplex simpliciter per annum*, en ajoutant le *double majeur* [4]. Par conséquent la liste actuelle par gradation est la suivante : le simple, le semi-double, le double, le double majeur, le double de seconde classe et le double de première classe.

Le tableau suivant donne la division des fêtes par classes, suivant le calendrier romain actuellement en vigueur :

Duplicia primae classis : *Nativitas Domini, Epiphania, Annuntiatio* (depuis 1895), *Pascha cum tribus antecedentibus et duobus sequentibus diebus, Ascensio*

1. Micrologus, 43, dans Migne, cli, 1010. Cependant actuellement toutes n'ont pas encore ce rang, p. ex. Corneille, Silvère et d'autres. L'ordonnance citée n'avait de vigueur, par conséquent, que pour la ville de Rome.

2. Bæumer, l. c. 314, 334.

3. *Ibid.*, p. 325.

4. *Ibid.*, p. 499.

Domini, Pentecostes cum duobus sequentibus diebus, festum Corporis Christi, festum SS. Cordis Jesu, festum S. Joseph Sponsi B. M. V., Nativitas Joannis Bapt., festum SS. Apost. Petri et Pauli, Assumptio B. M. V., festum Immaculatae Conceptionis B. M. V., festum Omnium Sanctorum, Dedicatio propriae ecclesiae, Patronus vel Titulus ecclesiae.

Duplicia secundae classis : *Circumcisio Domini, festum SS. Nominis Jesu, festum SS. Trinitatis, festum Pretiosissimi sanguinis D. N. J. C., Inventio Crucis, Purificatio, Visitatio, Nativitas B. M. V., solemnitas SS. Rosarii, Dedicatio Michaelis Arch., festum Patrocinii S. Joseph, sponsi B. M. V., Natales Apostolorum et festa Evangelistarum, festum S. Stephani, Proto-martyris, SS. Innocentium, S. Laurentii, S. Annae matris B. M. V. et S. Joachim patris B. M. V. VII Dolorum B. M. V.*

Duplicia majora : *Transfiguratio Domini, Exaltatio SS. Crucis, festum Transfixionis, Commemoratio B. M. V. de monte Carmelo, festum B. M. V. ad Nives, S. Nominis, de Mercede et Praesentatio, Apparitio S. Michaelis Arch., festum SS. Angelorum Custodum, Decollatio S. Joannis Baptistae, Cathedra Petri utraque, S. Petri ad vincula, conversio S. Pauli Ap., Commemoratio S. Pauli Ap., festum S. Joannis ante Portam Latinam, S. Barnabae Ap., S. Benedicti Abb., S. Dominici Conf., S. Francisci Assis. Conf., et festum Patronorum non principalium.*

§ 4. — *MULTIPLICATIONS SUCCESSIVES DES FÊTES.*

LEUR DIMINUTION A PARTIR DU XVIIe SIÈCLE. ÉTAT ACTUEL.

C'est un fait connu dans l'histoire que les fêtes ecclésiastiques reçurent, dans le cours des siècles, une notable augmentation ; et que, lorsque cette augmentation eut atteint son apogée, elles subirent une diminution. Parfois ces modifications se firent tranquillement par la voie législative, parfois aussi elles se produisirent violemment à la suite d'une révolution.

Le meilleur moyen de mettre en relief les différentes phases de ces modifications successives, est de les étudier à la lumière de la législation tant ecclésiastique que civile. Le premier parmi les auteurs ecclésiastiques qui énumère les fêtes célébrées par les fidèles est Tertullien[1]. Cet auteur ne connaît comme fêtes principales que Pâques et la Pentecôte. Puis vient Origène[2] dont le témoignage est d'autant plus digne de remarque, qu'écrivant contre Celse, il a dû nommer tous les jours de fête. Or ce sont, outre les dimanches, les fêtes du Vendredi Saint (*Parasceve*), de Pâques et de la Pentecôte. Dans ces deux auteurs nous avons deux témoins dont l'un représente l'église d'Orient, l'autre celle d'Occident. Et comme leurs témoignages sont concordants, il demeure établi qu'au troisième siècle on n'était qu'au début de la vie liturgique, laquelle devait plus tard de-

1. *De Bapt.*, 19.
2. C. *Cels.* VIII, 22.

venir si florissante. Avec les persécutions tombèrent les obstacles qui, jusqu'à cette époque, en avaient empêché le développement ultérieur.

On peut suivre l'augmentation successive des jours de fête en s'aidant de la législation civile. Les empereurs chrétiens, en effet, interdirent en certains jours les séances judiciaires et les jeux de cirque. Nous avons déjà démontré qu'en vertu d'un décret de Constantin, tous les dimanches avaient reçu, dès l'an 321, le caractère de jours fériés par rapport aux audiences judiciaires. Dans une loi de Valentinien II et de ses collègues, datée de Rome, du 7 août 389, laquelle règle les vacances des tribunaux, les sept jours qui précèdent et les sept jours qui suivent Pâques sont assimilés aux dimanches[1]. Et si, avant cette date, les sessions judiciaires proprement dites étaient seules interdites, à partir de ce jour les actions devant les juges arbitres furent également prohibées.

Du reste, le fait de donner à un jour le caractère de jour férié par rapport aux tribunaux n'en faisait pas pour cela un jour de fête ; sans cela, en vertu de la loi de 389, citée plus haut, on aurait eu quinze jours de fête consécutifs. Nous admettons volontiers que le législateur, en prohibant les séances judiciaires aux jours de fête, se laissa guider par l'idée fondamentale de ne pas empêcher d'assister aux offices religieux ceux qui prenaient part à ces audiences ; mais nous ferons également remarquer qu'à cette époque les séances de justice criminelle ne se passaient guère sans l'emploi de la torture dont l'usage pouvait paraître particulièrement

1. *Cod. Theod.*, II, 8. I, 19.

inconvenant aux jours de fête. Tel a bien pu être aussi le motif pour lequel Valentinien et ses collègues impériaux interdirent la tenue des séances criminelles pendant tout le temps du Carême. Il est certain que par là ils n'entendaient pas faire de ces jours autant de jours de fête. La loi a été renouvelée par l'empereur Justinien [1].

Quant aux fêtes de Noël et de l'Épiphanie, on remarque dans la législation une certaine hésitation, laquelle peut s'expliquer par le fait qu'au IVe siècle les fêtes n'étaient pas encore universellement célébrées ni reconnues. Il paraît même qu'elles étaient primitivement nommées dans la loi de 389 [2], mais qu'elles ont été effacées par les rédacteurs du code Théodosien. Ce ne fut qu'après leur introduction dans le code Justinien qu'elles reçurent définitivement le titre de jour fermé aux audiences judiciaires. Déjà en 392, une loi de Valentinien II et de ses collègues avait privé de ce privilège les fêtes païennes [3].

Les lois qui interdirent les jeux publics dans les cirques et dans les théâtres marchent de pair avec celles-là. En effet les jeux, plus encore que les sessions judiciaires, étaient pour plusieurs un empêchement d'assister aux offices religieux, car ils commençaient de grand matin et duraient parfois la journée entière. En conséquence Valentinien II et ses collègues dans l'empire renouvelèrent en 386 une loi portée auparavant qui interdisait ces sortes de divertissements les dimanches [4]. Des lois postérieures étendirent la même

1. *Cod. Justin.*, III, 12, N. 7.
2. *Ibid.*, III, 12, n. 7, cfr. *Cod. Theod.*, II, 8, 19.
3. *Cod. Theod.*, II, 8, 20.
4. *Ibid.*, XV, 5, 2.

prohibition aux sept jours avant et après Pâques. On y ajouta, en 395, tous les jours de l'année qui passaient pour être *fériés* [1]. Enfin une loi de Théodose II, du 1er février 425, énumère les jours auxquels la loi prohibant les spectacles était en vigueur (*theatrorum atque circensium voluptas*). C'étaient tous les dimanches de l'année, les fêtes de Noël, de l'Epiphanie et tout le temps compris entre Pâques et la Pentecôte [2]. Les courses furent également interdites en 400 par Arcadius et Honorius, évidemment parce qu'elles détournaient les fidèles de l'assistance aux offices divins [3].

Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, pour mettre sous les yeux du lecteur l'augmentation numérique des jours de fête, nous avons recours aux décrets émanés des autorités ecclésiastique et civile, toutes les fois qu'il existe des décrets ayant trait à la matière. Nous consultons également les livres liturgiques, lesquels ne nous font pas toujours connaître avec certitude la différence entre les fêtes célébrées seulement dans l'église, et celles chômées aussi dans la vie civile (*in choro et in foro*).

Citons avant tout une énumération des fêtes et des temps de fête que nous trouvons au ve chapitre des *Constitutions Apostoliques*. La voici : Noël (25 décembre), l'Épiphanie, la *Tesserakoste*, la sainte semaine de Pâques, la Résurrection (πάσχα ἀναστάσιμον) le dimanche après Pâques, auquel on lit l'évangile de Thomas l'incrédule, l'Ascension et la Pentecôte. Nous avons là la liste des fêtes au ive siècle. Car les autres témoins de

1. *Cod. Theod.*, II, 4, n. 21, 22, 25.
2. *Ibid.*, XV, 5. n. 5. Cfr. II, 8, 24.
3. *Ibid.*, II, 8, 23.

cette époque, tels que les sermons de S. Jean Chrysostome et autres, ne garantissent comme certains que cinq ou six jours de fête, suivant qu'on compte ou non le Vendredi-Saint. Ce sont : Noël, l'Épiphanie, la fête de la Passion, Pâques, l'Ascension et la Pentecôte [1].

Le catalogue des fêtes qui se célébraient au ve siècle à Tours et dans l'abbaye voisine de saint Martin a été dressé par Perpétue, 6e évêque de cette ville (461-491). Il nous a été conservé par Grégoire de Tours [2] et il indique en quels jours l'office principal était célébré à la cathédrale et en quels autres jours il avait lieu dans les autres églises de la ville :

Natalis Domini. In ecclesia.

Epiphania. In ecclesia.

Natalis S. Joannis (*24 juin*) *Ad basilicam domni Martini.*

Natalis S. Petri episcopatus (*22 février*). *Ad ipsius basilicam.*

VI (*al. V*) *Cal. Apr. Resurrectio Domini nostri J. Christi. Ad basilicam domni Martini* [3].

Pascha. In ecclesia.

Dies Ascensionis. In basilica domni Martini.

Dies quinquagesimus (Pentecôte). *In ecclesia.*

Passio S. Joannis. In basilica ad baptisterium.

Natalis SS. Apostolorum Petri et Pauli. Ad ipsorum basilicam.

1. CONSTIT. APOST., V, 13-20; cfr. VIII, 33 : CHRYS., Hom. 4 Pentec. ; PROCLUS, Or., III, 1 ; PHILASTRIUS (*de Haer.* 141) compte 8 fêtes, en ajoutant le mercredi de la semaine sainte.

2. GREG. TUR., *Histor. Franc.* MIGNE, LXXI, 566.

3. Le 27 ou le 28 mars était souvent regardé dans l'église franque comme le jour de la résurrection de Jésus-Christ, et le 25 mars comme le jour de sa mort.

Natalis S. Martini (On veut indiquer le jour de sa consécration épiscopale, 4 juillet). *Ad ejus basilicam.*

Natalis S. Symphoriani (22 juillet). *Ad basilicam domni Martini.*

Natalis S. Litorii (13 septembre). *Ad ejus basilicam.*

Natalis S. Martini (11 novembre). *Ad ejus basilicam.*

Natalis S. Brictii (13 novembre). *Ad basilicam domni Martini.*

Natalis S. Hilarii (13 janvier). *Ad basilicam domni Martini.*

La liste des fêtes qui se trouve dans les statuts de Sonnatius, évêque de Reims (614-631), fait déjà voir un développement du cycle éortologique : *Nativitas Domini*, *Circumcisio*, *Epiphania*, *Annuntiatio beatae Mariæ*, *Resurrectio Domini cum die sequenti*, *Ascensio Domini*, *dies Pentecostes*, *Nativitas beati Joannis Baptistæ*, *Nativitas Apostolorum Petri et Pauli*, *Assumptio beatæ Mariae*, *ejusdem Nativitas*, *Nativitas Andreae Apostoli et omnes dies dominicales*. Ces treize jours doivent être chômés, est-il dit, *absque omni opere forensi* [1]. On est surpris de ne pas y trouver la Chandeleur. Pour la première fois on y rencontre le lundi de Pâques. Mais le synode de Mâcon (can. 2) avait déjà fait un pas de plus en avant dans cette voie, en interdisant les travaux serviles pendant toute la semaine de Pâques ; extension qui paraissait isolée à cette époque, mais qu'on rencontre fréquemment au IXe siècle ; peut-être même était-elle générale à cette époque.

Si, d'après ce document, les jours chômés au XIIe siècle ne dépassaient pas soixante-trois, ce nombre fut

1. SONNATIUS, *Statuta*, c. 20 : MIGNE, LXXX, 446.

considérablement augmenté dans les temps suivants. Déjà dans les listes de fêtes attribuées à saint Boniface, leur nombre s'élève à soixante et onze, y compris les deux dimanches de Pâques et de la Pentecôte. Ces listes sont contenues dans la collection qui porte le titre de *Statuta quædam S. Bonifatii*[1], et bien qu'on révoque en doute que saint Boniface soit l'auteur de ces statuts, on ne saurait douter qu'ils lui soient contemporains. Les jours chômés (*sabbatismus*) y sont énumérés, savoir : Noël (4 jours), la Circoncision, l'Épiphanie, la Purification de la sainte Vierge, Pâques (4 jours), l'Ascension, la Nativité de saint Jean-Baptiste, la fête des Princes des Apôtres Pierre et Paul, l'Assomption et la Nativité de Marie, ainsi que le jour de saint André (30 novembre). La Pentecôte, ayant été mentionnée au canon 31e, est omise, mais elle devait être solennisée comme Pâques, c'est-à-dire pendant quatre jours, et avoir une vigile.

Au cours du IXe siècle, l'ordre des fêtes fut réglé uniformément dans tout l'empire franc, et il existe plusieurs réglements qui s'y rapportent. Si l'on fait abstraction des fêtes des saints locaux et des Patrons, on y remarque peu de divergences. Seule la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge semble avoir divisé les esprits au commencement du IXe siècle, comme le prouve une remarque du synode d'Aix-la-Chapelle de 809, où sont énumérées les fêtes suivantes : *Natalis Domini*, *Natales S. Stephani*, *S. Joannis evangelistae*, *SS. Innocentium*, *Octavas Domini* (le premier de l'an ou la Circoncision), *Epiphania*, *Purificatio S. Mariae*, *Pascha dies octo*, *Litania major*, *Ascensio Domini*, *Pentecoste*,

1. Hartzheim, *Conc. Germ.* I, 73. Hard. III, 1941 ; Mauri, XII, 383.

Natales S. Joannis Baptistæ, SS. Petri et Pauli, S. Martini, S. Andreæ. De assumptione S. Mariæ interrogandum reliquimus [1]. Mais le synode de Mayence tenu en 813 met cette dernière fête au même rang que les autres (can. 36), ainsi que les quatre jours des Rogations (*Litania*), en comptant le dimanche précédent. Elle ordonnait également qu'en plus de ces fêtes on célébrât encore les jours commémoratifs des martyrs et des confesseurs dont les ossements sont conservés dans le diocèse, ainsi que les anniversaires des dédicaces d'églises [2].

Il faut placer à la même époque le statut de Hetto, évêque de Bâle, dont le huitième chapitre énonce les fêtes chômées (*dies feriandi*) : « Noël et les trois jours suivants, *Octava Domini*, *Theophania*, *Purificatio S. Mariae*, *Pascha* dont la solennité, d'après le chapitre septième, devait durer huit jours, les trois jours des Rogations, l'Ascension de Jésus-Christ, le samedi avant la Pentecôte, saint Jean-Baptiste, toutes les fêtes d'apôtres, l'Assomption de la sainte Vierge, saint Michel, la Dédicace et la fête du Patron » ; ces deux dernières n'étaient que des fêtes locales. Pour trois autres fêtes, savoir : les fêtes des saints Remi, Maurice et Martin, on n'exige pas l'abstention des œuvres serviles [3]. Ce réglement se distingue des précédents en ce qu'il renferme toutes les fêtes d'apôtres, tandis que les premiers ne portaient que celles des saints Pierre, Paul et André.

1. *Cons. Aquisgr.* can. 19 ; MIGNE, XCVII, 326 ; BINTERIM, Conc. II, 331.

2. BINTERIM, l. c. 466. HARD., IV, 1241 ; MANSI, XIV, 393.

3. Capit. HETTONIS, MIGNE, CV, 763; BINTERIM, *Denkw.* V, 302.

Les jours d'apôtres manquent également dans l'énumération faite par le synode de Mayence en 809.

Le synode de Mayence de 813 et les statuts synodaux de Rodolphe, évêque de Bourges, ainsi que ceux de Gauthier d'Orléans, du même siècle, prescrivent une Octave non seulement pour Pâques, mais encore pour la Pentecôte ; de plus ils rangent au nombre des fêtes la Nativité de la sainte Vierge et la fête de saint Remi[1]. Le synode d'Ingelheim de 948 conserva, il est vrai, la célébration de l'Octave de Pâques, mais il réduisit à quatre jours la solennité de la Pentecôte ; celui de Constance tenu en 1094 (can. 3) réduisit définitivement à trois jours la durée de ces deux solennités[2]. De légères augmentations se montrent également dans la collection des canons des temps postérieurs chez Burkhard de Worms et Yves de Chartres[3].

Plus considérable est l'augmentation dans les statuts de Lanfranc, archevêque de Cantorbéry (1089). Ce Prélat divise les fêtes en trois classes : La première en comprend cinq, savoir, les trois fêtes principales de l'année ecclésiastique, l'Assomption et la fête du Patron du pays ; la seconde comprend l'Épiphanie, la Chandeleur, saint Grégoire, l'Annonciation, le dimanche après Pâques (*in albis*), saint Alfège, l'Ascension, saint Augustin d'Angleterre, l'Octave de la Pentecôte, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, la translation du corps de saint Benoît, la Nativité de la sainte Vierge, saint Michel, la Toussaint, saint André

1. Hartzheim, Concilia, I, 44 ; cfr. *ibid.* II, 612, 692.
2. *Ibid.* III, 221, can, 6. Migne, CXXXVIII, 832.
3. Burchard, *Decreta*, II, 77. Migne, CXL, 640 ; Ivon. *Decret.* IV, 14. Migne, CXLI, 260.

et la Dédicace. Les fêtes de troisième classe sont : saint Vincent, la conversion de saint Paul, saint Philippe et saint Jacques (26 juillet), la fête des chaînes de saint Pierre, saint Laurent, l'Octave de l'Assomption, saint Barthélemi, saint Augustin Docteur de l'Église, la décollation de saint Jean-Baptiste, l'invention de la sainte Croix, saint Mathieu, les saints Simon et Jude, saint Martin et saint Thomas. Bien que Lanfranc ait édité ce décret en qualité d'archevêque, il ne voulait le rendre obligatoire que pour les monastères bénédictins et pour la cathédrale [1].

Le droit canonique offre ensuite deux catalogues de fêtes, dont l'un expose l'état des choses du XIIe, l'autre celui du XIIIe siècle. Le premier, reproduit dans le décret de Gratien [2], énumère les fêtes suivantes : tous les dimanches de l'année depuis les premières Vêpres jusqu'aux secondes ; puis il indique comme jours chômés dans le courant de l'année : Noël et les trois jours suivants, saint Sylvestre, *octava Domini* (le premier de l'an), *Theophania*, *Purificatio S. Mariae*, Pâques et toute la semaine de Pâques, les trois jours des Rogations, l'Ascension de Jésus-Christ, les saints jours de la Pentecôte (probablement trois), les fêtes de saint Jean-Baptiste, de chacun des Apôtres, de saint Laurent, l'Assomption et la Nativité de la sainte Vierge, la Dédicace, saint Michel et la Toussaint ; enfin les fêtes autorisées par l'évêque du diocèse. Ce catalogue, comparé aux précédents, montre une nouvelle augmentation de fêtes.

La décrétale de Grégoire IX, *Conquestus est nobis*, de

1. LANFRANC, I, 9. MIGNE, CL, 472-478.

2. Can. 1, dist. 3. *de consecr.* Ce canon est tiré d'un synode de Lyon.

1232[1], bien qu'elle ne fût pas définitive pour le développement des fêtes, fut néanmoins d'une haute importance dans le moyen âge. En vertu de cette Décrétale, les débats judiciaires ne pouvaient avoir lieu aux jours de : « *Natalis Domini, s. Stephani, Joannis Evangelistae, ss. Innocentium, s. Sylvestri, Circumcisionis, Epiphaniae, septem diebus Dominicae Passionis, Resurrectionis cum septem sequentibus, Ascensionis, Pentecostes cum duobus qui sequuntur, Nativitatis Baptistae, festivitatum omnium Virginis gloriosae, duodecim Apostolorum et praecipue Petri et Pauli, beati Laurentii, Dedicationis beati Michaelis, Sollemnitatis omnium Sanctorum ac diebus Dominicis caeterisque solemnitatibus quas singuli episcopi in suis dioecesibus cum clero et populo duxerint sollemniter celebrandas.* Ainsi, si nous fixons au nombre de cinq les fêtes de la sainte Vierge et au nombre de onze celles des Apôtres, nous avons dans l'année 94 jours où chôment les séances de justice, non compris les fêtes spéciales à chaque pays et à chaque diocèse. Il n'est pas dit dans la Décrétale que nous venons de citer, comment il fallait se comporter relativement aux œuvres serviles ; et nous pouvous admettre que, dans la quinzaine de Pâques où les tribunaux vaquaient, il y avait dix jours où il était permis de travailler, si bien que le nombre total des jours chômés s'élevait à 85 par an, non compris les fêtes diocésaines.

D'après le synode provincial de 1308, les fêtes chômées de l'archidiocèse de Cologne étaient, par ordre de date,

1. Can. 5, x, *de feriis*, II, 9. Les fêtes de la sainte Vierge sont sans doute les mêmes que celles mentionnées dans le décret de Gratien.

les suivantes : Au mois de *janvier :* la Circoncision, l'Épiphanie, sainte Agnès et la conversion de saint Paul ; au mois de *février :* la Chandeleur, la Chaire de saint Pierre et saint Mathias ; au mois de *mars* : l'Annonciation ; au mois d'*avril* : Pâques et saint Georges ; au mois de *mai :* saint Philippe et saint Jacques, l'invention de la sainte Croix ; au mois de *juin :* la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul ; au mois de *juillet :* sainte Marie-Madeleine, saint Jacques et saint Pantaléon : au mois d'*août :* saint Pierre-aux-liens, saint Laurent, l'Assomption, saint Barthélemi et la décollation de saint Jean-Baptiste ; au mois de *septembre :* la Nativité de la sainte Vierge, l'Exaltation de la sainte Croix, saint Matthieu et saint Michel ; au mois d'*octobre* : saint Géréon, les 11000 Vierges, saint Séverin, les saints Simon et Jude ; au mois de *novembre :* la Toussaint, saint Martin, saint Cunibert, sainte Cécile, sainte Catherine et saint André ; au mois de *décembre :* saint Nicolas, saint Thomas, Noël, saint Étienne, saint Jean l'Évangéliste, les saints Innocents. En tout par conséquent 42 jours[1]. Pâques et la Pentecôte étaient célébrées pendant trois jours ; l'Ascension est passée sous silence. En outre, on célébrait dans la *ville* de Cologne : le 23 juillet, l'anniversaire de la Translation des saints trois Rois, la Dédicace de la cathédrale, les saints Côme et Damien. Il faut y ajouter pour les différentes paroisses la Dédicace de l'Église et la fête patronale. Enfin, au chapitre 6, on ordonne à part la célébration de la Fête-Dieu.

1. Hartzheim, iv, 106 pour l'année 1307. La date exacte, d'après Binterim, est bien celle de 1308. *Conc.* vi, 118. Note 1. — Joerres prétendit que le canon 6e était interpolé. *Roem. Quart.-Schrift* 1902.

Le synode de 1549, tenu sous Adolphe III, donne cet ordre des fêtes :

Tous les dimanches, les fêtes de Pâques, de la Pentecôte et de Noël, comprenant chacune deux jours (le troisième n'était célébré que dans l'église, *in choro*), la Circoncision, l'Épiphanie, l'Ascension, la sainte Trinité, la Fête-Dieu, voilà pour les fêtes de Notre Seigneur. Les fêtes de la sainte Vierge étaient : la Purification, l'Annonciation, la Visitation, l'Assomption, la Nativité, la Présentation au temple et la Conception. Les fêtes des Saints étaient : toutes les fêtes d'apôtre, saint Jean-Baptiste, sainte Marie-Madeleine, saint Laurent, saint Michel, la Toussaint, saint Martin et la Dédicace. Puis on nomme encore six fêtes de saints dont la célébration était facultative pour les pays où elles étaient en usage. Les fêtes patronales devaient être supprimées, d'où il résulta une diminution de quinze fêtes dans le nombre total.

Ainsi le développement des fêtes avait presque atteint son point culminant, car les époques suivantes ne virent s'ajouter que peu de solennités nouvelles, telles que la Fête-Dieu et, en certaines contrées, la Conception de Marie ou quelque autre fête ; cependant le nombre des fêtes locales, en dehors des précédentes, pouvait, en certaines circonstances, être encore considérable. Aussi il y eut du XIIIe au XVIIIe siècle des diocèses, dans lesquels le nombre de jours où il n'était pas permis de travailler, atteignait ou dépassait même le nombre de cent, de sorte qu'en moyenne, un jour par semaine, sans compter le dimanche, était soustrait au commerce ordinaire [2]. Dans certains diocèses, le nombre des fêtes

1. HARTZHEIM, IV, 498.

2. Dans le diocèse de Lyon, par exemple, il y avait en 1377 99 de ces jours, les dimanches compris. Pâques et la Pentecôte étaient chômés pendant trois jours. V. MIGNE, Manuel 347.

en usage dépassait celui que prescrivait le droit commun [1]. Le statut de Baudouin, archevêque de Trèves, en date de 1338, renferme un plus petit nombre de fêtes. Ce sont les suivantes : Fêtes de Notre-Seigneur : Noël, Pâques avec les trois jours suivants, la Pentecôte et les deux jours qui suivent, la Fête-Dieu, la Circoncision, l'Epiphanie. Les fêtes de la Sainte Vierge sont : la Nativité de Marie, l'Annonciation, la Purification et l'Assomption. Quelques années plus tard on y ajouta encore la fête de la Conception de Marie. Puis, les fêtes des douze Apôtres, de saint Michel (8 mai), de l'Invention de la sainte Croix, de la Nativité de saint Jean-Baptiste, de saint Laurent, de saint Martin, de sainte Marie-Madeleine, de sainte Catherine, de la Toussaint, des saints Innocents, de la Dédicace et du saint Patron.

Dans l'empire byzantin le nombre des jours fériés au Palais (*in foro*) était plus considérable encore qu'en Occident. On distinguait entre jours complètement fériés et jours à demi fériés. L'empereur Manuel Commène en réduisit le nombre par sa Constitution du mois de mars 1166. Après cette réduction, il restait encore 66

1. Binterim, *Conc.*, vi, 118 et 524 ; *Denkw.*, v, 1, 303 suiv. ; Binterim-Mooren, *Die Erzdioezese Koeln im Mittelalter I, Koeln* 1892, 526. — Hartzheim, *Conc. Germ.*, v, 106 ; vi, 498. Ceux à qui cette statistique ne paraîtrait pas suffisante, trouveront d'autres indications dans les collections des Conciles. Nous renvoyons aux synodes de Szabolcs dans la Hongrie en 1092 (I cap. 37 et 38 ; Mansi, xx, 757) ; d'Oxford en 1222, can. 8 ; de Toulouse en 1229, chap. 26; de Worcester en 1240 ; aux Statuts du Mans (Mansi, xxiii, 764), aux synodes de Liège en 1287, de Wurzbourg en 1298, d'Utrecht en 1347, de Prague en 1355 (Hartzheim, iii et iv) ; et de Bamberg en 1491 (tit. 36, Hartzheim, v, 619) lequel avec ses 54 fêtes chômées, non compris les dimanches, semble avoir atteint la limite qui n'a pas été dépassée.

jours complètement fériés sans compter les dimanches, et 27 à demi fériés.

Les jours de fête observés au VIIIe siècle par les chrétiens coptes en Egypte sous la domination musulmane, nous ont été conservés par le calendrier de Calcasendi[1]. Ils distinguaient les fêtes en *majeures* et *mineures* et il y en avait sept de chaque espèce.

Les fêtes majeures étaient :

1. *Annuntiatio. Innuunt per eam*, ajoute Calcasendi, *annuntiationem consolatoris, qui ipse est secundum eorum disciplinam Gabriel, Mariae, super quam sit pax, de nativitate Jesu, super quem sit misericordia Dei.* La fête était fixée au 29 de Barchamoth, c'est-à-dire au 25 mars.

2. *Olivarum s. festum palmarum in die solis postremo jejunii illorum, alias festum Alschacaniu* (corruption de Hosanna), dimanche des Rameaux.

3. *Pascha celebrant die solutionis jejunii eorum.*

4. *Feria quinta quadraginta* (sc. *dierum*) i. e. *festum Ascensionis.*

5. *Festum quinque* (scil. *decadum dierum*) i. e. *Pentecoste.*

6. *Nativitas Domini.*

7. *Immersio*, i. e. *baptismus Domini*, c'est-à-dire l'Epiphanie.

Les fêtes mineures sont :

1. *Circumcisio Domini.*

2. *Quadragesima* (scil. *dies*, computé à partir de Noël). C'est la Chandeleur, la date du 8 Mesori est une faute.

1. Publié dans Seldenius, *De Synedriis*, III, Amstel. 1679, c. 15, 204.

3. *Feria quinta confoederationis sive testimonii*, (Jeudi Saint).

4. *Sabbatum Sanctum* (Samedi saint).

5. *Festum claudens s. terminans est octiduo post pascha* (le dimanche après Pâques).

6. *Festum transfigurationis* (6 août).

7. *Festum crucis* (14 septembre).

Pour les chrétiens d'Egypte, le vendredi saint n'était donc pas un jour de fête ni de première ni de seconde classe, chose d'autant plus frappante que le jour qui le précède et celui qui le suit, c'est-à-dire le jeudi et le samedi saint, étaient regardés comme des fêtes de seconde classe.

On peut voir dans l'ouvrage *De officiis palatii*, écrit par Georges Codinus, officier du palais, quelles fêtes étaient célébrées dans les derniers temps de l'empire byzantin sous les Paléologues. On y indique exactement dans quel costume, avec quelles insignes etc. l'empereur et ses officiers de Cour prenaient part à l'office divin dans les différentes églises de la capitale. Outre les fêtes principales, Noël, l'Epiphanie, Hypapante (la Purification), Pâques et la Pentecôte, les jours de l'année ecclésiastique spécialement distingués par la participation aux offices de la Cour, sont les suivants : le premier dimanche de Carême, appelé chez les Grecs dimanche de l'orthodoxie ; le dimanche des Rameaux, le Samedi Saint, et la semaine de Pâques, le 1er septembre comme premier jour de l'an, plus un grand nombre de fêtes de Saints, savoir : le 1er janvier, saint Basile ; le 23 avril, saint Georges ; le 21 mai, S. Constantin ; le 24 juin, la Nativité de saint Jean-Baptiste ; le 30 juin, la fête des Apôtres ; le 8 août, la Transfiguration de

Jésus-Christ ; le 15 août, l'Assomption (Κοίμησις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου) ; le 29 août, la décollation de saint Jean Baptiste ; le 31 août ou le 2 juillet, la Translation de la robe de la Sainte Vierge dans l'église de Blacherna ; le 8 septembre, Nativité de la sainte Vierge ; le 14 septembre, Exaltation de la Sainte Croix (ὕψωσις τοῦ σταυροῦ) ; le 26 octobre, fête du martyr Démétrius Myroblyta ; le 13 novembre, saint Chrysostome ; le 21 novembre, Présentation de la sainte Vierge au Temple ; enfin le jour de la résurrection de Lazare, lequel était célébré le samedi avant le dimanche des Rameaux. Le Vendredi Saint, la Cour ne prenait pas part à l'office divin, mais bien le Samedi Saint. L'Ascension de Notre Seigneur n'est pas mentionnée.

La forte augmentation du nombre des fêtes au moyen âge était grandement favorisée par ce fait, qu'en vertu de la législation alors en vigueur [1], les évêques exerçaient le droit d'instituer des fêtes nouvelles dans leur circonscription diocésaine. L'origine de ce droit est liée à la charge exercée par les évêques dans l'antiquité de veiller sur le culte des martyrs et de décréter si un martyr devait être reconnu et honoré comme tel. Plus tard, quand les ordres religieux se furent multipliés et eurent acquis plus d'influence, les choses se passaient le plus souvent de la manière suivante. Un monastère commençait à rendre un culte à un Mystère ou à un Saint. Ce culte obtint la faveur du peuple et prit racine. D'autres monastères ou l'Ordre entier adoptèrent la fête à leur tour [2] et les évêques donnèrent leur approba-

1. Dist. 3 *de Consecr.* can. 1, *Conquestus, de feriis.* Cfr. le concile de Mâcon, can. 10.

2. THOMASSIN, I, 131 suiv.

tion à la célébration de la fête en question. Finalement, le pouvoir séculier et le Saint Siège s'y intéressèrent et ainsi se trouva sanctionné le nouveau jour de fête. Mais les choses n'allaient pas toujours jusque-là. En maints cas la fête demeura circonscrite dans les limites du diocèse. De ce fait il y eut des divergences dans le détail et des incertitudes dans l'ensemble. Avec le temps ces inconvénients devinrent de plus en plus sensibles au point qu'Urbain VIII, dans la Constitution de 1642, *Universa per orbem*, fit aux évêques la recommandation de ne plus faire à l'avenir usage de ce droit, lequel, de nos jours, sans être à proprement parler supprimé, doit passer pour être complètement suranné [1].

D'ailleurs, le fait qu'autrefois les évêques avaient le droit d'instituer dans leurs diocèses respectifs de nouvelles fêtes ou bien encore d'en empêcher la célébration, est de la plus haute importance dans toute recherche historique sur cette matière, et l'écrivain ne doit pas le perdre de vue un seul instant. Sans cette précaution, l'origine et le développement historique de certaines fêtes particulières et, partant, de l'ensemble de l'année ecclésiastique risqueraient de demeurer inintelligibles [2].

Si l'on considère que ce point de droit, entré dans l'u-

1. Ferraris, *Prompta bibl.* III. Art. *Festa*, §§ 2 et 3.

2. Qu'on mette en regard la réflexion suivante du protestant Alt, 2 : « L'histoire de l'année ecclésiastique fournit trop de preuves, qu'à aucune époque l'Eglise ne s'est montrée avec cette unité parfaite qu'en qualité d'organe du Saint-Esprit elle aurait dû posséder. L'Église d'Occident a institué des fêtes dont l'Esprit saint qui dirigeait l'Église d'Orient ne voulait rien savoir, *et vice versa.* « Que l'Occident ait adopté des fêtes primitivement en usage en Orient, l'auteur de cette note le démontre en plusieurs endroits de son livre. Il est vrai de dire que d'autres fêtes restèrent limitées à leur pays d'origine.

sage dès le commencement, a été suivi dans la pratique durant plus d'un siècle et pendant toute la période du développement proprement dit des fêtes, on sera certainement surpris qu'il en soit sorti un tout aussi harmonieux et un ordre aussi parfait. C'est qu'on ne s'est point écarté des lignes fondamentales et naturelles de l'ensemble et qu'on a su s'y conformer dans les discussions synodales.

Les inconvénients qui étaient le résultat de la multiplication disproportionnée des fêtes, avaient été reconnus et relevés par les catholiques eux-mêmes, notamment par Jean Gerson au Concile Provincial de Reims en 1408, puis par Nicolas de Clémangis qui, dans un écrit [1] composé à cet effet, s'était prononcé librement contre l'introduction de nouvelles fêtes. Au XVI[e] siècle, les Protestants critiquèrent le trop grand nombre de fêtes dans le libelle *Gravamina* et, dès 1524, le nombre en fut réglé par le Légat Campeggio ; ainsi on en empêcha, à l'avenir, l'augmentation arbitraire [2].

Par suite de l'institution de fêtes locales et diocésaines, le nombre des jours de fête s'est trouvé démesurément accru ; d'autre part il régnait de l'incertitude sur le point de savoir quelles fêtes étaient obligatoires pour tous les fidèles et quelles fêtes ne tombaient pas sous la loi universelle de l'Église. Ces inconvénients, joints aux plaintes des pauvres qui se lamentaient de ce que le trop grand nombre de fêtes les empêchait de gagner le pain quotidien, tandis que d'autres, au contraire, profitaient des nombreuses fêtes dans l'intérêt de la paresse et du

1. *De novis festivitatibus non instituendis.*

2. HOSPINIANUS 18. THOMASSIN, I, c. 11 : *De la diminution du nombre des fêtes.*

plaisir, ces raisons déjà alléguées par Gerson, déterminèrent le Pape Urbain VIII à réglementer l'ordre des fêtes et à en tracer les limites pour l'Église Universelle, lesquelles ne devaient pas être dépassées. A cet effet il publia le 24 septembre 1642 l'importante Constitution *Universa per orbem*, par laquelle il prescrivit les fêtes suivantes : 1° *Fêtes de Notre Seigneur :* Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec les deux jours suivants, la Circoncision, l'Epiphanie, l'Ascension, la sainte Trinité, la Fête-Dieu et l'Invention de la sainte Croix. 2° *Fêtes de la Sainte Vierge :* La Purification, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité de Marie. 3° *Fêtes des Saints :* saint Michel (8 mai), la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, saint André, saint Jacques, saint Jean, saint Thomas, saint Philippe et saint Jacques, saint Barthélemi, saint Matthieu, les saints Simon et Jude, saint Mathias, saint Laurent, saint Silvestre, saint Joseph, sainte Anne, la Toussaint et le Patron du pays. La réduction, on le voit, était peu importante et frappait principalement des fêtes de Saints de second ordre qui existaient en maint endroit. Telles étaient les fêtes de sainte Marie-Madeleine, de sainte Cécile, de sainte Catherine, de saint Martin, etc. Un fait plus important que la réduction elle-même fut la conséquence pratique de cette Constitution. Le vieux droit des évêques d'instituer de nouvelles fêtes, droit reconnu naguère encore par le concile de Trente (S. 25 *de regul. et mon.* cap. 12) perdit toute portée pratique.

Au XVIIIe siècle, ce fut surtout l'hostilité contre l'Église dans les cours des Bourbons et l'esprit philosophique qui rendirent nécessaires d'autres mesures analogues.

D'abord sur les instances du synode provincial de Tarragone, tenu en 1727, une réduction de fêtes fut accordée par le pape Benoît XIII en faveur d'une partie de l'Espagne. A cette occasion s'introduisit la différence entre fêtes entières et demi-fêtes[1]. En effet on ne maintenait l'abstention des œuvres serviles que pour les dimanches et dix-sept fêtes, c. a. d. pour la moitié du nombre indiqué plus haut. Aux dix-sept autres fêtes, on n'obligeait les fidèles qu'à l'assistance à la messe. L'office divin terminé, tous les travaux devaient être permis. En 1748, cette concession fut étendue par Benoît XIV à Naples et à la Sicile, ainsi qu'à quelques diocèses d'Espagne.

En 1754, le même Pape étendit cette réduction à l'Autriche, de manière cependant qu'il n'y eût que quinze fêtes entières en dehors des dimanches. Aux autres jours qui, aux termes de la Bulle *Universa per orbem*, auraient dû être chômés, on n'exigeait que l'assistance à la sainte messe et l'observance du jeûne, en cas que le jeûne fût prescrit en la vigile d'une fête supprimée. Mais cette dernière prescription tomba bientôt dans l'oubli et même en ces jours de fêtes supprimées, on ne prenait pas bien au sérieux l'assistance à la Messe. Pour ce motif, l'impératrice désirait qu'une modification fût apportée à la loi, ce que fit le pape Clément XIV en publiant en 1771 un nouveau Bref de réduction. En vertu de ce Bref, le jeûne, marqué en la vigile des fêtes supprimées, fut aboli ainsi que l'obligation d'assister à la messe ; les fêtes suivantes furent déclarées *entières* : Noël, saint

1. J. Fessler, *Ueber die abgeschafften Feiertage*, dans *Archiv fuer Kirchenrecht*, v (1860) 194. — Schuech-Grimmig, *Handbuch der Pastoral-Theologie* ; 10e éd. p. 338 suiv.

Étienne, la Circoncision, l'Épiphanie, Pâques et le jour suivant, l'Ascension de Jésus-Christ, la Pentecôte, et le jour suivant, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, la Toussaint, les cinq grandes fêtes de la Sainte Vierge et la fête du Patron du pays : en tout par conséquent dix-huit jours et tous les dimanches de l'année. Le même règlement des fêtes fut appliqué en 1772 à l'Électorat de Bavière et en 1775 à la Pologne et à la Prusse orientale. En 1791 il fut introduit dans toute l'Espagne[1].

Sous le pontificat de Pie VI, les demandes en réduction des fêtes de la part de certains diocèses et districts, ainsi que la suppression accordée par le Pontife, furent très fréquents, le Bullaire de ce Pape en est la preuve.

Dans la Prusse, après l'annexion de la Silésie, il devint nécessaire de modifier l'ordre des fêtes, ce qui fut fait par un Bref de Clément XIV en date du 24 juin 1772. Spécialement donné pour le diocèse de Breslau, le Bref devint obligatoire pour tous les territoires que comprend la Prusse. On garda les fêtes suivantes : *Fêtes de Notre Seigneur :* Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec le jour qui suit, la Circoncision du Seigneur, l'Epiphanie, l'Ascension de Jésus-Christ et la Fête-Dieu. Cinq *Fêtes de la Sainte Vierge*, savoir : la Purification, l'Annonciation, l'Assomption, la Nativité et la Conception ; puis saint Pierre et saint Paul et la Toussaint. Là où l'on fêtait plusieurs patrons, on n'en devait retenir qu'un seul, savoir le Patron principal.

Cet ordre des fêtes ne resta en vigueur que jusqu'en 1788, époque à laquelle le roi Frédéric-Guillaume II chargea Ciofani, son homme d'affaires à Rome, de sol-

1. *Bull. Rom.* Contin. IX, *Romae* 1846, 120.

liciter auprès de Pie VI une nouvelle réduction des fêtes. Conséquemment le même Pontife transféra au dimanche suivant, les deux fêtes de la Sainte Vierge célébrées le 15 août et le 8 septembre ; d'autre part, sur le désir spécial du roi, il fit un jour de fête du mercredi de la troisième semaine après Pâques, jour de pénitence et de supplication en vue de demander à Dieu une abondante récolte. Cependant, afin d'avoir une sorte de compensation pour les fêtes supprimées des apôtres et des saints, il fut décrété qu'on conserverait à l'avenir au 29 juin la commémoraison de tous les Apôtres et au 26 décembre celle de tous les Saints Martyrs, ainsi que l'avait déjà ordonné Clément XIV [1].

L'ordre des fêtes ainsi modifié demeura en vigueur pour la Prusse. Un Bref de Léon XII en date du 2 décembre 1828, l'étendit aux pays nouvellement réunis à la couronne. Par là même une augmentation considérable de fêtes fut amenée dans les pays de la rive gauche du Rhin, lesquels n'avaient eu, sous la domination française, que les quatre fêtes napoléoniennes. Pour empêcher cette augmentation de faire tort aux classes ouvrières des centres industriels, vivant au milieu d'une population protestante, il fut en outre consenti, sur la demande de l'archevêque von Spiegel, que dans ces pays il serait permis de vaquer aux œuvres serviles après l'assistance à la Messe, à toutes les fêtes nouvellement ajoutées par le Bref de Léon XII. Étant donné l'esprit religieux qui règne dans presque tous les pays en question, on fit peu usage de cette permission, et on peut

1. Les Brefs cités de Clément XIV, de Pie VI et de Léon XII sont publiés dans Dumont, *Sammlung kirchlicher Erlasse fuer die Erzdioezese Koeln*, 2e éd. p. 199 suiv.

la regarder comme abolie. Telle est l'origine de l'ordre des fêtes encore actuellement en vigueur en Prusse. Un seul changement y a été opéré relativement au jour de pénitence et de supplications lequel, en 1893, fut remis au mois de novembre. Les catholiques acceptèrent cette translation et célèbrent en ce jour, comme fête mobile, la Présentation de Marie au Temple.

Mais ce fut la révolution française qui opéra les changements les plus profonds dans cette matière. Par décret du 5 octobre 1793, la Convention abolit pour le territoire français le calendrier chrétien et en introduisit un nouveau. Les années devaient être comptées à partir de l'établissement de la République, c'est-à-dire à partir du 22 septembre 1792 ; en même temps on supprima la division des semaines et on divisa en trois décades les mois, lesquels devaient uniformément n'avoir que trente jours. Les Français se servirent de ce calendrier jusqu'au 1er janvier 1806. Pendant qu'il était en vigueur, Napoléon entreprit la réorganisation des affaires religieuses en France. Pour ce qui regarde l'ordre des fêtes, cette réorganisation conserva jusqu'à nos jours les traces de cette époque. En effet, l'Église dut tenir compte de l'état des choses existant et consentir à ce que toutes les fêtes tombant pendant la semaine fussent abolies ou transférées au dimanche. D'après le décret du Cardinal-Légat Caprara, daté de Paris du 9 avril 1802, il n'en resta que quatre dans toute l'année, à savoir : Noël, l'Ascension de Jésus-Christ, l'Assomption de la Très sainte Vierge (le 15 août était en même temps la fête de Napoléon) et la Toussaint. Le décret avait force de loi pour toute la France d'après son étendue à cette époque, y compris par con-

séquent les Pays-Bas et toute la rive gauche du Rhin.

Le tableau suivant nous donne un aperçu sur la situation actuelle. On y voit indiqués tous les jours de fête qui, dans les différents pays, sont célébrés avec prohibition des œuvres serviles. Abstraction faite de son utilité pratique, ce tableau est encore instructif à deux autres points de vue. D'abord il fait voir que la durée de temps accordé aux intérêts religieux est déterminée par les conditions sociales et répond à l'ensemble de l'état de civilisation dans les différents pays ; puis il montre de quelle manière les événements politiques ont eu leur contre-coup sur le terrain religieux. Ce dernier fait éclate surtout dans le Protestantisme, où, dès le commencement, deux courants opposés se font jour, l'un favorable aux fêtes dans le luthéranisme, l'autre contraire aux fêtes dans le calvinisme. Luther voulait conserver toutes les fêtes du Seigneur ; même les fêtes de l'Epiphanie, de la Purification et de l'Annonciation trouvèrent grâce devant lui, comme étant des fêtes du Seigneur. Seules les fêtes des Saints et les deux fêtes de la Sainte Croix devaient être supprimées. Certains gouvernements laïcs tolérèrent encore d'autres fêtes, comme celles de saint Michel et de saint Jean-Baptiste. Le règlement ecclésiastique de Brandebourg garda les fêtes des Apôtres, voir même la Fête-Dieu, mais sans procession, ainsi que l'Assomption de la sainte Vierge, cette dernière en faveur « du bas peuple ouvrier des campagnes » [1]. La Saxe électorale et le Wurtemberg avaient un ordre de fêtes semblable. Le Calvinisme, au contraire, avec son air plus sévère, ne

1. Alt, p. 461.

voulait admettre que Noël, Pâques et la Pentecôte. Le progrès et l'influence prédominante de cette secte se manifestèrent peu à peu dans les règlements des fêtes, spécialement à partir de l'union avec la Prusse ; le calendrier de 1895 de la soi-disant église évangélique nationale ne reconnaît comme fêtes de précepte que les trois principales, chacune avec le jour qui suit, le 1er jour de l'an, l'Epiphanie, le Vendredi saint, l'Ascension de Jésus-Christ et le jour de pénitence et de supplication. Contrairement aux principes du Calvinisme, la Haute église d'Angleterre a conservé un calendrier des fêtes richement doté [1].

Tableau des fêtes actuellement en vigueur dans les différents pays chrétiens.

A *Rome* on fête : Noël, Pâques, la Pentecôte, chacune de ces fêtes n'a qu'un jour ; le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, saint Joseph (19 mars), l'Annonciation, l'Ascension, saint Philippe Néri (26 mai), la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption (15 août), la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint, l'Immaculée Conception et saint Jean l'Évangéliste (27 décembre). — La loi civile du royaume d'Italie ne reconnaît que les fêtes suivantes comme fêtes légales : l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, les fêtes de la sainte Vierge du 15 août, du 8 septembre et du 8 décembre, Noël et la fête patronale de la ville et du diocèse.

La *France* ne reconnaît que les quatre fêtes suivantes

1. Outre les trois fêtes principales, on compte 26 jours. Cfr. les tableaux dans le *Commun prayer book*.

concédées par le Concordat de Napoléon I : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint. Quatre autres fêtes sont transférées au dimanche quant à la célébration solennelle *in choro* ; ce sont l'Épiphanie, la Fête-Dieu, les Saints Apôtres Pierre et Paul et la fête patronale. Toutes les autres fêtes sont supprimées. En Belgique, dans le grand-duché de Luxembourg, dans le Luxembourg hollandais et à Meisenheim, au diocèse de Trèves, on se contente encore jusqu'à nos jours de ce réglement tronqué.

En *Autriche*, les pays cis et transleithans ont les mêmes jours de fête : Noël, Pâques et la Pentecôte, deux jours pour chacune de ces fêtes, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, les saints Pierre et Paul, l'Assomption, la Toussaint et l'Immaculée Conception. Les fêtes patronales furent transférées au dimanche suivant, par Joseph II, mais les fêtes des patrons régionaux se célèbrent le jour de l'incidence dans les différents pays de la couronne. Ce sont, dans l'Autriche au-delà et en deçà de l'Inn, la fête de Saint Léopold ; dans l'Autriche supérieure, saint Florian ; dans la Moravie, les saints Cyrille et Méthode ; dans la Silésie, sainte Hedwige ; dans la Bohême, saint Wenceslas et saint Jean Népomucène ; dans la Galicie, saint Stanislas et saint Michel ; dans la Styrie, la Carinthie, la Carniole, le littoral, à Salzbourg, dans le Tyrol et le Vorarlberg, saint Joseph ; dans la Slavonie, saint Jean-Baptiste ; dans la Hongrie, saint Etienne, confesseur ; dans la Croatie, saint Élie ; en Transylvanie, saint Ladislas ; à Salzbourg, saint Rupert ; dans la Dalmatie, saint Jérôme ; à Goritz, les saints Hermagoras et Fortunat.

Dans les huit provinces anciennes de *la Prusse*, la loi reconnaît les fêtes suivantes, ainsi qu'il a été dit plus haut : Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec le jour qui la suit, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, l'Ascension, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, la Toussaint, le jour de pénitence et de supplication, l'Annonciation et l'Immaculée Conception. Dans l'archidiocèse de Posen on célèbre encore la Nativité et l'Assomption de la sainte Vierge ainsi que le jour de saint Stanislas ; à Gnesen le patron du diocèse est saint Georges et on en fait la fête. Les provinces nouvellement incorporées à l'État ont dû accepter également le jour de pénitence et de supplication.

Dans la province de *Hanovre*, qui comprend les diocèses de Hildesheim et d'Osnabrück, on célèbre, en dehors des fêtes en usage en Prusse, la Nativité de saint Jean-Baptiste, l'Assomption et la Nativité de la sainte Vierge, ainsi que saint Michel et les patrons régionaux, saint Bernard et saint Martin.

Pour les pays des *missions septentrionales* (diocèse d'Osnabrück), il faut retrancher de la liste des fêtes qui viennent d'être nommées, les suivantes : la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, ainsi que toutes les fêtes de la sainte Vierge. Il ne restera que : Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec le jour qui suit, le premier de l'an, l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu et la Toussaint. Ce règlement est valable pour Brême, Hambourg, Lubeck, le Sleswig-Holstein, les deux Meklembourg et le Danemark.

Dans la *Bavière*, on observe les fêtes suivantes : Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec son

lendemain, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, saint Joseph, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption et la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint et l'Immaculée Conception. Quelques diocèses de la Bavière célèbrent encore la fête de leurs Patrons spéciaux.

Dans le *Palatinat* (diocèse de Spire), on retrouve, dans l'ordre des fêtes, des traces de la domination française. On n'y observe que le premier de l'an, l'Ascension, la Fête-Dieu, l'Assomption et la Toussaint, Pâques, la Pentecôte et Noël (deux jours).

Dans le royaume de la *Saxe*, les fêtes obligatoires sont : le premier de l'an, l'Épiphanie, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Nativité de la sainte Vierge et son Immaculée Conception, la Toussaint, Noël, Pâques et la Pentecôte, avec deux jours pour chacune de ces fêtes.

Dans les provinces ecclésiastiques du Haut-Rhin, le règlement des fêtes diffère beaucoup d'un diocèse à l'autre.

Dans le *Wurtemberg*, diocèse de Rottenbourg, on observe : le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption et la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint et l'Immaculée Conception, Noël, Pâques et la Pentecôte avec deux jours pour chacune de ces fêtes.

Dans le *Grand Duché de Bade*, diocèse de Fribourg, on célèbre les cinq grandes fêtes de la sainte Vierge au jour de l'incidence ; de même la fête de saint Joseph.

Les autres fêtes chômées sont les mêmes que dans le Wurtemberg, à l'exception de la Nativité de saint Jean Baptiste (24 juin).

Dans le *Nassau* et la *Hesse électorale*, comprenant les diocèses de Fulda et de Limbourg, on célèbre : Noël, Pâques et la Pentecôte, chacune de ces fêtes avec son lendemain, puis le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Toussaint, puis le jour de pénitence et de supplication en usage dans la Prusse et, dans le diocèse de Limbourg, le Titulaire de l'Église au jour de son incidence.

Dans le grand-duché de Hesse, formant le diocèse de Mayence, l'ordre des fêtes en vigueur est celui du Palatinat.

Puis vient l'Alsace-Lorraine avec les quatre fêtes reconnues en France. Un décret du gouvernement en date du 10 octobre 1887 y adjoignit « comme jours de fête dans le sens de loi d'empire et comme jours de fête excluant les œuvres serviles dans le sens du *code de procédure civile*, le Vendredi Saint, le lundi de Pâques et de la Pentecôte ».

Pour les catholiques d'Angleterre, Pie VI, par son Bref du 9 mai 1777, laissa subsister comme jours de fête : Pâques et la Pentecôte, chacune avec son lendemain, Noël, le premier de l'an, l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu, l'Annonciation et l'Assomption de la sainte Vierge, saint Pierre et saint Paul, la Toussaint et la fête du patron du pays. Aujourd'hui on observe : Pâques, la Pentecôte et Noël, un jour pour chacune de ces fêtes, le premier de l'an, l'Épiphanie, l'Ascension, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, l'Assomp-

tion et la Toussaint. Pour l'Écosse il faut ajouter encore saint André et pour l'Irlande saint Patrice ainsi que le 25 mars. Le 8 décembre n'est célébré que dans l'intérieur des églises.

Dans la *Hollande*, on observe comme fêtes chômées, dans les diocèses d'Utrecht et de Harlem, le deuxième jour des trois grandes fêtes principales ; puis la Circoncision, l'Épiphanie, l'Annonciation et l'Assomption de la Sainte Vierge. Quant à la Purification, la Nativité de la Sainte Vierge et l'Immaculée Conception, il y a seulement l'obligation d'assister à la messe, tandis que, dans le diocèse de Bréda et de Bois-le-Duc, ces trois jours sont vraiment obligatoires.

La *Suisse* nous fournit un tableau intéressant à cause des grandes variétés qu'elle nous offre sur un territoire restreint. Les ordres de fêtes, les uns richement pourvus, les autres plutôt mesquins, sont, dans les divers diocèses, les suivants : *Bâle-Soleure :* Noël, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Purification, la Fête-Dieu, l'Assomption, la Toussaint et l'Immaculée Conception. Dans le canton de Lucerne, on observe en outre la fête de saint Joseph et l'Annonciation ; cette dernière est obligatoire dans le canton de Zug. Les trois fêtes principales n'ont qu'un jour. — Le diocèse de *Coire*, comprenant les cantons des Grisons, de Schwyz, Uri, Unterwalden, Zurich, Glaris et la principauté de Lichtenstein, observe les trois fêtes principales, chacune avec deux jours, puis le premier de l'an, l'Épiphanie, la Chandeleur et saint Joseph. Les deux derniers jours cependant ne comptent pas comme jours de fête dans le canton de Zurich, ni l'Annonciation dans les cantons de Zurich et de Schwyz. L'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste et saint

Pierre et saint Paul ne sont pas observés dans les deux cantons qui viennent d'être nommés. L'Assomption et la Toussaint sont observées partout, mais la Nativité de la sainte Vierge n'est observée ni à Zurich ni à Schwyz; le 8 décembre est observé partout, à l'exception du canton de Zurich. A ces fêtes il faut ajouter les fêtes patronales suivantes : saint Fridolin (6 mars) dans le canton de Glaris; saint Nicolas de Flüe (21 mars) à Unterwalden ; saint Martin, avec Octave, à Schwyz et à Uri, saint Lucius (3 décembre) à Coire. — *Saint Gall*, comprenant les cantons de Saint-Gall et Appenzell, observe : l'Épiphanie, la Chandeleur, l'Ascension, la Fête-Dieu, l'Assomption, la Toussaint et le 8 décembre, les trois fêtes principales chacune avec deux jours et la fête de saint Gall (16 octobre) comme patron du diocèse. — *Genève-Lausanne*, comprenant les quatre cantons français, observe : le premier de l'an, l'Épiphanie (excepté dans les cantons de Genève et de Vaud), la Chandeleur, l'Annonciation (excepté dans les cantons de Vaud et de Neuchâtel), l'Ascension, la Fête-Dieu, l'Assomption, la Toussaint et le 8 décembre (excepté dans les cantons de Genève, Vaud et Neuchâtel). Les trois fêtes principales n'ont chacune qu'un jour; ce qui a lieu également dans le canton du Valais, au diocèse de Sion. Celui-ci observe à son tour : le premier de l'an, l'Épiphanie, la Chandeleur, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Nativité et l'Immaculée Conception de la sainte Vierge et saint Maurice comme Patron régional (22 septembre).

La *Pologne* russe observe : les trois fêtes principales, chacune avec le jour suivant, le premier de l'an, l'Épi-

phanie, la Chandeleur, saint Joseph, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint, l'Immaculée Conception et saint Stanislas comme Patron régional. Mais cette dernière n'est pas reconnue par les autorités civiles, ni prise en considération dans les écoles, étant regardée comme fête de la nation polonaise.

L'*Espagne* observe : le premier de l'an, l'Épiphanie, la Chandeleur, saint Joseph, l'Annonciation, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Fête-Dieu, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint, l'Immaculée Conception et Noël. Les trois fêtes principales n'ont qu'un jour.

Le *Portugal* a : les trois fêtes principales avec un jour seulement, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Chandeleur, saint Joseph, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Fête du Sacré-Cœur de Jésus, saint Antoine de Padoue (13 juin), saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Toussaint, l'Immaculée Conception. Avant la dernière réduction on comptait encore comme jours de fête la Nativité de la sainte Vierge et le Jeudi saint à partir de midi jusqu'à midi du vendredi saint. La ville de Lisbonne célèbre encore saint Vincent (22 janvier) comme Patron de la ville.

Les *États-Unis d'Amérique* n'ont que six jours de fête chômés qui peuvent tomber en semaine ; toutes les autres sont transférées au dimanche. Ce sont : Noël, le premier de l'an, l'Ascension, l'Assomption, la Toussaint et le 8 décembre. Les trois fêtes principales n'ont chacune qu'un seul jour. Le nombre des fêtes étant, pendant les premiers temps, différent dans les états de l'Union,

on chercha à obtenir l'uniformité et le concile plénier de Baltimore voulait en 1852 ne garder que les quatre fêtes obligatoires en France. Mais Rome ne s'en contenta pas, et, en 1866, on adopta les six fêtes indiquées. Le synode provincial de Cincinnati, tenu en 1861, consentit à accepter encore l'Épiphanie, l'Annonciation et la Fête-Dieu.

Le *Brésil* (Bahia) a : les trois fêtes principales, chacune n'ayant qu'un jour, le premier de l'an, l'Épiphanie, la Chandeleur, l'Annonciation, l'Ascension, la Fête-Dieu, la Nativité de saint Jean-Baptiste, saint Pierre et saint Paul, l'Assomption, la Nativité de la sainte Vierge, la Toussaint et l'Immaculée Conception [1].

1. A titre de curiosité, voici les fêtes observées par les schismatiques russes. Les grandes fêtes sont : Pâques, la Pentecôte, Noël, le premier de l'an, l'Épiphanie, l'Ascension, la Transfiguration, la Chandeleur, l'Annonciation, la Présentation de la sainte Vierge, l'Ascension de Notre-Seigneur et l'exaltation de la sainte Croix (14 septembre), naturellement suivant le calendrier Julien. A ces fêtes il faut ajouter comme particularités les fêtes suivantes : les trois fêtes appelées fêtes du Jourdain c. a. d. bénédiction de l'eau et les treize fêtes appelées de gala, c. a. d. commémoraison de la dynastie (cfr. *Kirchenlexicon*, x, 1399). De même les non-unis de l'Autriche-Hongrie célèbrent encore leurs fêtes d'après le calendrier Julien, si bien que, dans les pays de religion mixte, chaque fête est régulièrement célébrée deux fois.

SECONDE PARTIE

L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE ET LES FÊTES DES SAINTS

A. LE CYCLE PASCAL.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE

A. LE CYCLE PASCAL

§ 5. — *LA FÊTE DE PAQUES.*

SON NOM ET LA PLUS ANCIENNE LITTÉRATURE SUR CE SUJET.

Quand il s'agit d'étudier ce qui fait l'objet de l'année ecclésiastique, il faudrait commencer par la fête de Noël, comme étant la fête de la naissance de Jésus-Christ. En effet, l'année ecclésiastique n'est en substance que le renouvellement abrégé des faits les plus importants de la Rédemption et la reproduction sans cesse renouvelée des principales circonstances de la vie du Sauveur. Mais lorsque l'année ecclésiastique, comme telle, devient elle-même l'objet de la science, il convient de commencer par la fête de Pâques, surtout si l'on veut pro-

céder selon la méthode historique. En effet, considérée au point de vue chronologique, elle existait dès l'origine et forme la base naturelle de tout l'ensemble. Elle ne s'est pas établie comme beaucoup d'autres fêtes, avec le temps, mais elle se rattache immédiatement à l'ancienne Alliance, de sorte qu'elle peut être appelée, dans le sens le plus strict du mot, une institution faite par une main supérieure qui dirige les choses d'après ses vues. Pour l'instituer, pas n'était besoin de prudence ou de piété humaine, car elle avait été introduite par la main du Très-Haut.

La fête de Pâques est la fête principale du christianisme, la première et la plus ancienne de toutes, le fondement sur lequel repose l'année ecclésiastique, le point de jonction qui la relie aux fêtes de l'Ancien Testament et le point de départ sur lequel se règle la date des autres fêtes mobiles. Déjà les Pères de l'Eglise la nommèrent la fête principale. Ainsi saint Léon le Grand dit d'elle : *in omnibus sollemnitatibus christianis non ignoramus paschale Sacramentum esse præcipuum* [1], et il en donne cette raison que l'Incarnation et la naissance du Fils de Dieu sont les prémisses de ce mystère, et que le motif pour lequel Jésus-Christ est né d'une femme ne fut autre que celui de se laisser attacher pour nous à la Croix [2]. D'autres Pères de l'Eglise et le martyrologe romain l'appellent la fête par excellence (*festum festorum ; solemnitas solemnitatum*).

Quant à l'étymologie, le mot allemand *Ostern* doit être dérivé de *Ostra*, en anglo-saxon *Eastre* [3], nom de la

1. Serm. 47, *in Exod.*
2. Serm. 48, c. 1.
3. Beda, *De rat. temp.*, I, 5 ; en anglais *Easter, Easterday :* Ostern.

déesse du printemps chez les anciens Saxons, lequel s'est conservé dans maint nom de localité (Osterode, Osterberg, etc.). En son honneur on allumait au printemps des feux, appelés *Osterfeuer*. La langue latine n'employait d'abord dans sa Liturgie que le nom de *Dominica resurrectionis*, et non le nom de *pascha*. Le mot *Pascha* n'a rien de commun avec le terme grec πασχω, mais il est la forme araméïque pour *pesah* = passer, en hébreu פַּסְחָה pour פֶּסַח. Dans les temps chrétiens, l'assonnance des deux mots *pascha* et *Passio* rappelait assez facilement ce qui, pour nous, fait l'objet de la célébration de la Pâque, et on y voyait sans doute également un jeu de mots. Dans le Pentateuque, le mot *pascha* n'est employé que dans le sens proprement dit et il signifie *transitus*, passage [1].

Quand on traite de la fête de Pâques, il convient d'en étudier avant tout l'antiquité ; puis d'établir les rapports tant intrinsèques que chronologiques avec la Pâque juive et de mettre en lumière que le lien entre les deux est la mort et le jour de la mort de Jésus-Christ ; d'examiner enfin la nature et la durée de la fête, la période qui la précède ou le Carême, et celle qui la suit ou l'Octave.

Pour ce qui est de l'antiquité et de la mention de la fête pascale dans les sources de la littérature ecclésiastique, il faut remarquer que les Pères Apostoliques n'en parlent pas ; mais ce silence est un pur hasard. Elle n'est mentionnée que dans la lettre interpolée de saint Ignace aux Philippiens [2] (c. 14). Le passage en question renferme une polémique contre les quartodécimans, ce qui, à lui seul, indique une origine postérieure de

1. Ex., xii, 11 ; Num., xxviii, 16.
2. *Patr. Ap. opp.* éd. Funk, ii, 122.

l'épître. Il n'en est pas question davantage dans la *didaché* et dans les homélies pseudo-clémentines.

Chez les Apologistes, il en est fait mention par saint Justin dans son dialogue avec Tryphon (c. 40 et 111), mais elle manque dans les deux Apologies. Clément d'Alexandrie ne mentionne que la Pâque juive, non la Pâque chrétienne. Mais, Méliton de Sardes composa un écrit spécial sur la célébration de la Pâque à l'époque où Servilius Paulus était proconsul d'Asie, car, dans ce temps il s'était élevé une controverse à Laodicée relativement à cette fête. Clément d'Alexandrie [1] écrivit pour combattre Méliton qui partageait les erreurs des quartodécimans.

Lorsqu'en 198, la question de la divergence entre les Asiatiques et le reste de l'Église par rapport à la célébration de la Pâque fut soulevée, elle donna lieu à un échange officiel de lettres, auquel prirent part le Pape Victor et Narcisse, évêque de Jérusalem, Polycrate d'Ephèse, Bacchylus de Corinthe, Irénée et autres intéressés à la question. Ce dernier composa un écrit spécial sur la matière, intitulé d'après les uns *De Paschate*, selon les autres *De schismate*. Cet écrit est malheureusement perdu. Dans les *fragments* qui lui sont faussement attribués, la fête pascale est mentionnée dans les fragments IIIe et IVe.

La mention de la fête de Pâque est plus fréquente chez Tertullien. Pour ce qui est du nom, il faut avant tout faire observer que, chez cet écrivain, le mot Pâque ne signifie pas l'unique jour de la fête, mais une période plus étendue, pendant laquelle on jeûnait

1. EUSEB., *Hist. eccl.* IV, 33.

et on conférait le baptême [1], en d'autres termes, tout le temps de la Passion et la semaine de Pâques [2]. Pour désigner le jour de la mort du Sauveur, on y rencontre le mot *Parasceve* [3]. Plus loin il rapporte que la fête de Pâque était célébrée dans le premier mois (c. à. d. en mars) [4], et qu'elle était figurée par la Pâque juive [5].

Nous avons un écrit spécial sur la fête de Pâques, composé en 243, autrefois attribué faussement à saint Cyprien, tandis qu'il est peut-être la traduction d'un écrit de Théophile de Césarée. Il est intitulé : *De Paschate computus* et a été composé en dehors de Rome, dans l'intérêt du cycle pascal de 16 années, attribué à S. Hippolyte.

Comme document des temps anténicéens, les observations d'Hippolyte sur les quartodécimans sont également importantes. « Ceux-ci, dit-il, d'accord avec l'Église, ont maintenu toutes les traditions apostoliques et ne se sont éloignés d'elles que sur un seul point, puisque, dans leur manie de contradiction, d'opiniâtreté et d'ignorance, ils s'attachent à l'opinion que Pâques doit toujours être célébrée le 14e jour de Nisan, n'importe en quel jour de la semaine cette date arrive [6].

1. *De Orat.* c. 18.

2. Il est probable que Tertullien entend par le mot de *Pascha* le temps de la semaine sainte et de la semaine de Pâques, temps qui avait pour chaque jour un office liturgique et une collecte propres, ce qui n'avait pas lieu les autres jours. De la même manière le mot *Quinquagésime* indique le temps depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte.

3. *Adv. Marc.* IV, 12 ; *De jejun.* c. XIV. cfr. *De baptismo*, XIX ; *De cor.* III.

4. *De jejunio*, XIV.

5. *Adv. Marc.* V, 7.

6. *Philos.*, VIII, 18.

Si les canons arabes qui portent ordinairement le nom d'Hippolyte, et en particulier le canon 22, avaient cet écrivain pour auteur, sa pensée par rapport à la date de la célébration eût été qu'on célébrât la Pâque dans la même semaine que les Juifs, mais le dimanche de cette semaine. Avant le dimanche on devait jeûner au pain et à l'eau pendant une semaine entière[1]. — La date, indiquée ici, s'accorderait très bien avec le cycle pascal de seize années d'Hippolyte ; car celui-ci n'est pas autre chose sinon l'octaétéride (espace de huit ans), doublée des Juifs.

Les canons 7 et 69 des prétendus Canons Apostoliques font mention de la fête pascale et du jeûne qui la précède. Le canon 7 a de plus une importance particulière, parce qu'il en détermine le temps quand il dit : « Celui qui célèbre la Pâque avec les Juifs avant l'équinoxe du printemps, qu'il soit anathème ». Il ressort de ce passage, que la Pâque juive pouvait tomber avant l'équinoxe du printemps. Seulement le dernier jour de *Nisan* ne pouvait jamais arriver avant ce jour. Conséquemment la Pâque juive devait tomber assez fréquemment avant le 21 mars, ce qui a pu également arriver dans l'année de la mort de Jésus-Christ.

Une partie seulement du traité d'Eusèbe[2] sur la fête de Pâques qu'il avait dédié à l'empereur, nous a été conservée. Le fragment ne renferme rien qui ait rapport ni à la célébration de la fête ni à sa date. Constantin remercie Eusèbe dans une lettre adressée à l'auteur. Celui-ci, vaniteux qu'il était, publia la lettre dans

1. *Can.*, *arab.*, 22.

2. Maii, *Nova coll. vet. script.*, IV, 208, Migne, *Patr. gr.*, XXIV, 694.

sa *Vita Constantini* (IV. 35). La circulaire de l'empereur adressée aux églises chrétiennes, par laquelle il leur fit connaître les décisions du concile de Nicée relatives à la célébration de la Pâque [1], aurait dû, à plus juste titre, trouver place dans l'ouvrage susdit.

§ 6. — *RAPPORT DE LA FÊTE PASCALE CHRÉTIENNE AVEC LA PAQUE JUIVE.*

Entre la fête pascale et la Pâque juive, il existe un rapport *réel* ou historique et un rapport *idéal* ; un rapport réel en tant que la mort de Notre-Seigneur arriva le premier jour de la Pâque juive, ou le 15 du mois de Nisan ; un rapport idéal, parce que l'événement avait été figuré dans l'Ancienne Loi. Il y a, par conséquent, le rapport qui existe entre le type et la réalité.

La Pâque juive était la répétition de ce qui s'était passé le soir, la veille de la sortie de l'Égypte. Dans cette circonstance, les enfants d'Israël immolèrent un agneau, avec le sang duquel ils marquèrent les portes, et il arriva que l'ange exterminateur n'entra point dans leurs maisons. Puis, prêts à partir, ils mangèrent l'agneau en un festin solennel.

Ce dernier festin, fait par les Israélites le soir avant la sortie de l'Égypte, par conséquent le 14e jour de Nisan, avait également un caractère religieux et, pour ce motif, devait être répété tous les ans, au même jour et à la même heure, comme fête commémorative. A cette occasion, le père de famille devait expliquer aux

1. *Vita Constantini*, III, 17 suiv.

gens de sa maison, à ses enfants et à ses domestiques, la signification de la fête[1].

La manière dont devait se passer la fête était marquée avec précision et dans tous les détails. En effet, le dixième jour du premier mois (ou du mois de Nisan, comme il fut appelé plus tard), chaque chef de maison devait choisir dans son troupeau ou, s'il n'en avait pas, acheter un agneau âgé d'un an, sans tache, du sexe masculin et le tenir prêt pour la solennité.

Le soir du 14e jour de Nisan, l'agneau devait être tué, rôti et mangé dans la même nuit par les gens de la maison qui devaient se tenir debout. En même temps on devait manger du pain azyme, des herbes amères, et il n'en devait rien rester[2]. A partir de ce moment jusqu'au 21e jour de Nisan inclusivement, on ne devait manger que du pain azyme. Pour cette raison, le temps qui s'écoulait entre le 15 et le 21 Nisan s'appelait « jours des pains azymes ». Le premier et le dernier jour, c'est-à-dire le 15 et le 21 de Nisan, étaient surtout observés religieusement, et toute œuvre servile était prohibée[3]. Pendant toute la semaine de Pâque on offrait chaque jour des holocaustes, des oblations et des sacrifices d'expiation pour tout le peuple, et, en outre, certains fidèles faisaient des sacrifices spéciaux pour leur personne. Mais le 16 du mois de Nisan, qui était le second jour de la Pâque, se distinguait par un sacrifice d'un genre spécial ; c'était le sacrifice de la nouvelle récolte. Il devait consister dans l'offrande d'une gerbe d'épis mûrs d'orge, et du sacrifice d'un agneau d'un an[4]. En effet, dans la Pa-

1. Exod., xii, 42.
2. Exod., xii, 6-8.
3. Lev., xxiii, 7-8.
4. *Ib.*, v, 10 suiv.

lestine, l'orge mûrit en mars. Le précepte d'offrir le sacrifice d'orge sert en même temps pour marquer l'époque dans laquelle doit tomber la Pâque. Celle-ci est donc en quelque manière liée à un phénomène naturel invariable ; chose importante, étant donné la variabilité, chez les Hébreux, du commencement de l'année.

Certains détails prescrits dans le sacrifice de l'agneau sont des allusions à la mort expiatrice du Messie. Les impostes devaient être teintes du sang de l'agneau afin que l'ange exterminateur passât outre, et aucun os ne devait être brisé à l'agneau. Il faut y ajouter d'autres traits de moindre importance qui corroborent et complètent, comme l'ont fait remarquer déjà quelques Pères de l'Église, la connexion intime qui relie le sacrifice pascal au sacrifice de la croix.

Isaïe, décrivant, dans ses prophéties, la Passion du Messie, appelle celui-ci l'Agneau du sacrifice, choisi par Dieu, qui porte les péchés d'autrui [1]. Déjà Jean-Baptiste, pour le même motif, désignait Jésus comme étant l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde ; et ce lien idéal vient naturellement et fréquemment sous la plume des écrivains du Nouveau Testament. L'évangéliste saint Jean confirme formellement le caractère figuratif du rite pascal, en appliquant à Jésus crucifié le passage : « Vous ne lui briserez aucun os » [2], et en constatant l'accomplissement de ce texte dans l'omission du *crurifragium* ou brisement des os [3]. Saint Paul déclare sans ambages et d'une manière générale que le sacrifice de Jésus-Christ a pris la place de la Pâque

1. Is., LIII, 7.
2. Ex., XII, 46.
3. Joan., XIX, 36.

juive, et il attribue également une signification figurative au pain azyme [1]. Il semble que l'Apôtre ne trouve rien à redire à la tenue d'un banquet pascal de la part des chrétiens, lui qui, en d'autres endroits, s'élève fortement contre la participation à des usages juifs, tels par exemple que la célébration du sabbat et des pleines lunes [2]. Quant aux Pères de l'Église, qu'il suffise d'en appeler à Justin et à Tertullien [3]. Ces Pères voient un symbole dans cette circonstance que l'agneau pascal était traversé de deux bâtonnets, l'un dans le sens de la longueur, l'autre dans le sens de la largeur, pour mieux être rôti ; ils l'interprètent de la Croix sur laquelle Jésus-Christ fut étendu. On ne peut donc révoquer en doute que la Pâque juive est, en quelque sorte, passée dans le christianisme, où les figures renfermées dans cette fête trouvaient leur accomplissement.

Même, abstraction faite des rapports qui existent entre le jour du sacrifice de Jésus-Christ et la fête de la Pâque juive et de la signification mystique de cette immolation, rien que le sentiment et l'usage universellement admis parmi les hommes auraient dû porter les chrétiens à avoir en vénération le jour de la mort de Notre Seigneur, fondateur de leur Eglise, et à célébrer l'anniversaire du jour où il s'est offert en sacrifice. Pour cela il était nécessaire avant tout de connaître la date de sa mort.

Pour les Juifs, la chose était simple ; c'était le 15e jour de Nisan de leur calendrier. Mais, pour les chrétiens

1. I Cor., v, 7-8.
2. Col., II, 16.
3. Justin., *Dial.* c, xl, p. 111 ; Tertull., *Adv. Marc.*, c. iv, 40 ; v, 7.

des autres pays,il s'éleva aussitôt une grande difficulté, car, dans l'empire romain auquel ils appartenaient tous, plusieurs systèmes de comput et de calendrier étaient en usage. Les Romains, qui étaient la nation dominante, se servaient depuis l'an 43 avant Jésus-Christ du calen drier julien corrigé ; mais les peuples soumis n'étaient pas obligés d'adopter ce système ; ceux-ci demeurèrent libres de garder autant de temps qu'ils voulaient leurs us et coutumes [1]. De tous les systèmes en vogue, les calendriers égyptien, syro-macédonien et sémitique étaient d'une grande importance, de même que la manière relative de supputer les années. Il était possible de ramener à des dates romaines celles des calendriers égyptiens et syro-macédoniens. Si la chose n'était pas facile à l'homme peu instruit, elle pouvait être réalisée par des personnes de culture intellectuelle supérieure, parce que ces systèmes avaient des commencements d'années bien déterminés. Il en était autrement du calendrier juif, qui était basé sur l'année lunaire et dans lequel les commencements des mois et des années ne coïncidaient jamais avec un jour fixe de l'année solaire. Au temps de Jésus-Christ, l'année égyptienne commençait le 29 août qui était le premier de l'an ; elle avait douze mois de 30 jours chacun, ainsi que 5 jours intercalaires (επαγόμεναι) qui ne formaient pas de mois. Chaque quatrième année était bissextile, savoir la 3e, la 7e, la 11e et la 15e du calendrier julien. L'année syro-macédonienne com-

1. Sous le règne d'Auguste, les Grecs de la Province d'Asie p. c. se conformèrent, de leur propre mouvement, au calendrier julien, comme le démontre le décret découvert dans une inscription à Priene. *Revue archéologique* 1900, p. 357, *Mitteil. des Kaiserlich archaeolog. Instituts zu Athen* ,1899.

mençait avec l'équinoxe de l'automne. Plus tard, les Syriens adoptèrent, mais seulement en partie et en le modifiant, le calendrier julien [1].

Le système d'intercaler des jours était essentiellement le même chez les Egyptiens que chez les Romains, avec cette différence seulement qu'ils avaient leur année bissextile une année avant l'année bissextile des Romains, en ajoutant un jour intercalaire (επαγομεναι) aux cinq qui existaient, si bien qu'il y en avait six ; ce qui eut pour conséquence que l'année suivante, c'est-à-dire la 4e, la 8e, la 12e, la 16e, etc., ne commençaient qu'au 30 et non au 29 août [2]. Pour compter les années on se servait des années de règne des Souverains. Or les Egyptiens faisaient commencer le règne au 1er Thotz de l'année qui précédait la proclamation du Souverain, d'où il résultait que certains souverains ont plus d'années qu'ils n'ont régné en réalité, tandis que ceux qui n'ont pas régné une année entière sont simplement supprimés [3].

Il était donc difficile aux différentes nations de déterminer d'après leur calendrier le jour de la mort de Jésus-Christ, puisque le 15 du mois de Nisan juif pouvait tomber à des jours très différents, tantôt en mars, tantôt en avril ; car ces calendriers reposent sur des principes bien différents. Nous verrons dans la suite combien il était difficile de déterminer en quel jour de l'année il fallait célébrer la fête de la mort et de la résurrection du Christ.

1. Ideler, *Handbuch der Chronol.*, I, 433.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 113, 117, 119.

§ 7. — *CIRCONSTANCES QUI DONNENT A LA FÊTE DE PAQUES LE CARACTÈRE D'UNE FÊTE MOBILE.*

Dans la connexion réelle qui existe entre la fête de Pâques chrétienne et la Pâque juive nous trouvons l'explication d'une particularité remarquable de l'année ecclésiastique, celle des *fêtes mobiles* dont Pâques est le point central. Pâques n'a pas de date fixe, parce que, chaque année, le 15e jour de Nisan se déplace par rapport au calendrier julien et grégorien. La mesure comme aussi le mode de ce déplacement dépendent du calendrier sémitique tel qu'il était en usage au temps de Jésus-Christ, non seulement chez les Juifs mais encore dans la Syrie, dans l'Arabie, dans la Mésopotamie, à Babylone, en Arménie, à Osrhoëne et dans une grande partie de l'Asie mineure. Il faut cependant faire cette restriction que les gens de nationalité différente habitant ces pays, ne s'en servaient pas, mais suivaient leur calendrier propre. Ainsi les Grecs d'Antioche suivaient peut-être le calendrier syro-macédonien, etc. Partout où, dans une localité, il y avait mélange de nationalités, il y avait également diverses formes de calendriers.

Les particularités du calendrier sémitique ou juif qu'il importe de signaler sont les suivantes :

1. Les Juifs faisaient terminer le jour avec le coucher du soleil, si bien que les heures de la soirée, à partir de 6 heures, faisaient déjà partie du jour suivant. Ce point entraîne parfois un changement de date. Ainsi, par exemple, ce qui arrivait chez les Romains à 10 heures du soir appartenait déjà, chez les Juifs, au jour suivant.

2. L'année juive était une année *luni-solaire* variable,

c'est-à-dire elle consistait en 12 mois lunaires dont chacun commençait avec la nouvelle lune, si bien que le 14 de chaque mois devait coïncider, chaque mois, avec la pleine lune. Or la lune achève sa course autour de la terre en 29 jours et demi en chiffres ronds, ou bien deux révolutions de la lune font 59 jours. A cause de cela, les mois juifs avaient alternativement 30 et 29 jours (Tischri et Nisan en avaient 30), parce qu'on ne pouvait pas faire commencer la nouvelle lune au milieu d'un jour. Les douze mois de l'année juive avaient donc en tout 354 jours. Par conséquent, il manquait onze jours un quart pour faire l'année solaire ; si cette différence n'avait pas été égalée de quelque manière, chaque mois juif et le premier de l'an auraient, dans une vie d'homme, parcouru toutes les saisons. En supposant que, dans une année, le 1er jour de Nisan tombe le premier mars, l'année suivante il arrivera déjà le 18 février.

Chez les Sémites, la compensation ne se faisait pas moyennant des jours intercalaires, mais au moyen de mois intercalaires, c'est-à dire huit années solaires ont 2920 jours sans les jours intercalaires et ce même nombre de jours correspond à 99 mois lunaires ; en d'autres termes, 8 années lunaires et trois mois intercalaires égalent 8 années solaires. Il faut par conséquent ajouter 3 mois intercalaires tous les 8 ans ; nous aurons alors à peu près le même nombre de jours ; il ne reste que la légère différence de 2 ou 3 jours causée par les jours intercalaires. Celle-ci peut être également compensée par un mois intercalaire, lorsqu'elle s'est élevée à trente jours. Mais pour régulariser les choses, il y avait, avant tout et principalement, l'équinoxe, et puis l'offrande de l'orge prescrite par le Pentateuque.

En effet quand, selon toute apparence, le mois de Nisan allait finir avant l'équinoxe du printemps — le commencement et le milieu de ce mois, ainsi que le quatorzième jour de la lune pouvaient tomber avant l'équinoxe — et quand l'orge n'était pas encore en épis au 14e jour de Nisan, on se disait qu'il fallait corriger le calendrier. On y arrivait en faisant durer 29 jours de plus qu'à l'ordinaire le dernier mois de l'année écoulée, appelé Adar. On ne lui donnait pas d'autre nom, mais on le désignait sous le nom de *Weadar*. C'était le mois intercalaire. Quand ce procédé fort simple se répétait trois fois en huit années, il y avait de nouveau égalité entre l'année lunaire et l'année solaire. On pouvait d'ailleurs contrôler l'équinoxe d'une autre manière, à l'aide du zodiaque, puisqu'au 20 mars le soleil entre dans le *bélier* et au 23 septembre dans la *balance*.

Si ce procédé avait été, chez les Juifs, un procédé scientifique, c. a. d. si les mois avaient été intercalés d'après des lois fixes et à la suite d'observations et de calculs astronomiques, le calendrier juif eût pu être ramené à n'importe quel autre calendrier, bien qu'avec peine. Mais le système d'intercalation était appliqué en quelque sorte d'une manière arbitraire, d'après le bon plaisir du sacerdoce. On ne peut donc jamais dire avec certitude que telle ou telle année a été chez les Juifs une année intercalaire ; et il est impossible de ramener avec certitude une date juive très reculée à une date du calendrier julien ou de tout autre calendrier [1].

Jusqu'à l'époque de la dispersion qui suivit la guerre juive de l'an 70 après J.-C. et encore longtemps après,

1. D'après Ideler, auteur certainement compétent (*Handbuch der Chronol.* I, 570).

les Juifs calculaient leurs nouvelles pleines lunes et leurs années intercalaires et conséquemment le commencement de leurs années, non d'après des principes fixes de l'astronomie, mais d'après l'usage qui vient d'être exposé. C'était sans doute la règle que le mois commençât au jour où le croissant de la lune se montrait pour la première fois dans le crépuscule et que la Pâque fût célébrée quand le soleil se trouvait dans le signe du bélier [1]. Il fallait ajouter un second *Adar*, comme le fait très bien remarquer Maimonides, quand l'équinoxe du printemps n'arrivait que le 16 du mois de Nisan ou plus tard. *Mais on se tromperait étrangement si l'on croyait qu'un système invariable des nouvelles lunes et des années intercalaires basé sur ces principes fût en usage, au point de permettre une réduction certaine des dates juives au calendrier julien.* Nous ne voulons nullement dire par là qu'aucun essai n'ait été tenté pour disposer le calendrier en cycles réguliers. Mais le comput était comme s'il n'existait pas, la décision dépendant surtout du caprice du sanhédrin. La manière dont il procédait dans la détermination des nouvelles lunes nous est donnée par Ideler (I, 512), et les considérations qui guidaient le sanhédrin dans le choix des années intercalaires nous sont révélées par Maimonides. Le Talmud nous a conservé une lettre curieuse de Rabbi Gamaliel, qui fut le maître de l'apôtre saint Paul, adressée aux Juifs de Babylone et de la Médie ; elle doit trouver place ici : « Nous vous notifions que, les colombes (pour le sacrifice) étant encore trop tendres et les agneaux (pour la Pâque) trop jeunes, le

1. Joseph. *Antiqu.* I, 1, 3 : ἐν κρίῳ τοῦ ἡλίου καθεστῶτος. Ideler, l. c. 401, 514, 570.

temps de l'Abib n'étant d'ailleurs pas encore arrivé, de concert avec nos collègues, nous avons jugé nécessaire d'ajouter 30 jours à l'année ».

Ce passage pourra mettre en garde ceux qui, rencontrant par hasard dans les sources une date juive certaine, la convertissent aussitôt, à l'aide des tables lunaires, en une année julienne et s'adonnent ensuite à l'espérance d'y avoir trouvé une base pour des calculs ultérieurs certains.

Cela étant, il paraîtra naturel que, dans les temps apostoliques, les chrétiens d'Orient, convertis du judaïsme, aient déterminé la date de leur Pâque exactement à la manière juive ; il n'y avait donc pas de désaccord sur ce point avec le Judaïsme, d'autant moins qu'au commencement les prosélytes juifs formaient la majorité dans la chrétienté. En outre, dans la Syrie et dans une grande partie de l'Asie Mineure, il existait à côté du calendrier grec et romain un autre calendrier basé sur les mêmes principes que le calendrier sémitique. Mais cet usage, bien que conservé chez les quartodécimans, ne devint ni prédominant, ni général. Comme motif de changer il y avait, avant tout, la diversité de l'objet de la fête. En effet, dans la célébration de la Pâque chrétienne, la Résurrection de Jésus-Christ était en première ligne, tandis que le jour de la mort n'était qu'un jour commémoratif qui se prêtait moins à une fête joyeuse. Or le jour de la Résurrection étant le dimanche après le 15e du mois de Nisan, c'est ce dimanche qui devint le jour de la Pâque chrétienne.

Etant donné la diffusion de plus en plus grande du christianisme dans des pays non sémitiques, le besoin se faisait aussitôt sentir de fixer le jour de la Résurrec-

tion d'après le calendrier Julien en vigueur et d'annoncer aux chrétiens de l'Occident quel jour de leur calendrier ils devaient célébrer la fête de Pâques. Or, comme nous l'avons dit, il est très difficile de convertir une date du calendrier juif en une date julienne ; et il était simplement impossible au plus grand nombre de faire ce travail pour n'importe quelle date reculée.

Appliquons cela à l'événement qui nous occupe.

Quand on demandait : quel jour Jésus-Christ est-il mort ? on pouvait bien répondre : le 14 de Nisan. Mais si l'on demandait ensuite : A quel jour du calendrier romain ce 14 de Nisan correspond-il ? la réponse devait être : qui peut savoir cela ? Une année il tombe en mars, une autre en avril, tantôt il tombe tel jour, tantôt tel autre jour de notre calendrier.

La réponse : « il tombe le 14 de Nisan » ne pouvait être utile ni à l'Egyptien ni au Romain, et n'avait de sens que pour le Sémite. Il était nécessaire, par conséquent, de chercher une autre méthode pour déterminer ce jour dans les pays où le calendrier sémitique était inintelligible. Quant à faire cette détermination, l'autorité de l'Eglise d'Alexandrie et, avant tout, de celle de Rome était décisive. Il eût été tout naturel de rechercher quel quantième du mois de mars ou d'avril le 15 du mois de Nisan était tombé l'année de la mort de Jésus-Christ, soit l'an 782 depuis la fondation de Rome. Mais quelques dizaines d'années après l'événement, personne ne pouvait plus dire cela avec certitude. Il fallait donc chercher d'autres points d'appui ; le premier était naturellement la date de la pleine lune de mars, c. a. d. de la pleine lune la plus rapprochée de l'équinoxe du printemps, car le 15e de Nisan doit toujours tomber dans la pleine lune ou

à proximité de la pleine lune. De cette manière, à Rome et à Alexandrie, on arriva peu à peu aux principes qui, dans leur ensemble, règlent la question encore aujourd'hui : on célèbre la fête de Pâques le premier dimanche après la première pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps. A Rome, cette date était déjà observée du Pape Sixte I, comme on l'a vu ; peut-être était-elle déjà observée avant lui. Le reste appartient à l'histoire ecclésiastique.

Si, chez les Occidentaux, on constate la tendance de convertir en un jour fixe du calendrier julien la date de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, et de les célébrer à cette date, soit p. e. aux 25 et 27 mars, cette méthode n'a été jamais adoptée d'une manière générale. On se basait plutôt sur la date de la Pâque juive, dont la détermination s'appuyait d'une part sur la pleine lune, et d'autre part sur l'équinoxe du printemps. On ajoutait à ces calculs un troisième élément, étranger aux Juifs, à savoir le jour du dimanche comme jour de la résurrection. On obtint ainsi la règle donnée ci-dessus pour fixer la fête de la Pâque, dont la date conserve une trace de l'année luni-solaire mobile des Juifs et exprime de fait le lien qui existe entre le judaïsme et le christianisme, chose bien digne d'être conservée jusqu'à la fin des temps[1].

1. Le Père Nilles (*Kalend. utriusque Eccl.* II, 286) se prononce, lui aussi, catégoriquement contre la translation de Pâques à un dimanche fixe du mois d'avril. D'après une nouvelle annoncée par la *Koelner Volkszeitung* du 22 mai 1894, le Père César Tondini, Barnabite, travaillerait à une réforme du calendrier dont les points saillants seraient la fixation de Pâques à un jour déterminé et le transfert des jours bissextiles à la fin de l'année. Le docte Religieux pense que cette réforme serait acceptée égament par les Russes.

§ 8. — *FIXATION DÉFINITIVE DE LA DATE DE PAQUES.*

TENTATIVES DE FAIRE CÉLÉBRER LA MORT DE JÉSUS-CHRIST EN UN JOUR FIXE DU MOIS.

La manière de célébrer la commémoraison de la passion et de la mort de Notre Seigneur en se basant sur le calendrier juif devait s'imposer d'elle-même, étant donné la précision avec laquelle le quatrième Évangile raconte les événements de la semaine de la Passion, savoir :

Le 9e jour de Nisan, le Seigneur était arrivé à Béthanie ; le lendemain, 10e de Nisan, c'est le dimanche des Rameaux.

11e de Nisan. Lundi. Malédiction contre le figuier et seconde purification du temple.

12e de Nisan. Mardi. Différents discours du Seigneur avec les Pharisiens et les Sadducéens. L'offrande de la veuve ; des païens cherchent à avoir accès auprès de Jésus.

13e de Nisan. Mercredi. Trahison de Judas.

14e de Nisan. Jeudi. La Cène[1]. Captivité de Jésus.

1. Parmi les Pères de l'Église, saint Ambroise traite plus longuement la question, en quel jour de la semaine et du mois avait eu lieu la dernière Cène. (*ép.* 23, composée en 386). Il dit que la Cène eut lieu le 14 de Nisan qui était un jeudi ; le 15 de Nisan Jésus-Christ fut crucifié et le 17 il sortit du tombeau. L'anniversaire de la mort doit être commémoré dans le deuil et par le jeûne ; voilà pourquoi on ne pourrait célébrer les deux événements le même jour, ni célébrer la mort de Jésus-Christ un dimanche. Si le 15 de Nisan tombe le dimanche, il faut attendre une semaine pour célébrer Pâques. Si Jean Philoponus (*de Paschate*, ed. C. Walter, Leipzig 1899) veut que Jésus-Christ ait fait la dernière Cène le 13 de Nisan ; s'il prétend que cette cène

15e de Nisan. Vendredi. Condamnation et mort du Seigneur.

16e de Nisan. Samedi. Repos dans le Tombeau.

17e de Nisan. Dimanche. La résurrection.

Ces événements pouvaient être célébrés chaque année au jour même du calendrier juif. La date du jour de la semaine seule variait, comme elle variait pour la Pâque juive elle-même. Isidore de Séville reconnaît l'exactitude de ce fait quand il dit : « Dans les temps anciens, l'Église célébrait la Pâque en même temps que les Juifs, le 14e jour de la lune, n'importe en quel jour de la semaine il tombait »[1]. Mais supposé qu'on eût voulu procéder de la même manière dans les pays où les calendriers julien et égyptien étaient en vigueur ; supposé encore qu'on ait renoncé à vouloir toujours célébrer les deux anniversaires aux mêmes jours de la semaine, savoir le vendredi la mort de Jésus-Christ et le dimanche sa résurrection, il n'est pas moins vrai que les chrétiens de ces pays devaient encore savoir à quel jour de leur calendrier répondait le 15 du mois de Nisan des Juifs, ou du moins à quelle date était tombé ce jour l'année de la mort du Seigneur, car il leur était impossible de chercher cette date tantôt au mois de mars tantôt au mois d'avril de leur calendrier. Il en résultait, dès le commencement, une différence notable qu'on ne pouvait compenser. Il est évident que de prime abord il fallait trouver une méthode différente de celle des Juifs

n'était pas la pâque ancienne, mais une pâque nouvelle, mystique ; enfin s'il explique les paroles de saint Matthieu (xvvi, 17). τῇ πρώτῃ των ἀζύμων comme s'il y avait : τῇ πρώτῃ πρὸ τῶν ἀζύμων ; cela ne mérite pas qu'on s'y arrête. Harnack et Schürer dans *Theol. Litteraturzeitung*, 1900, nº 4.

1. *Etymol.* vi, 17, 10 ; Migne, lxxxii, 247.

pour déterminer la date de la fête de Pâques en faveur des chrétiens convertis du paganisme ou pour les pays où le calendrier julien ou tout autre calendrier non juif était en usage. Il est donc bien probable, comme étant fondé sur des faits concrets, que, dans la Syrie et l'Asie Mineure, les Apôtres ont déterminé le quatorzième jour de Nisan comme date de la Pâque, tandis que dès le commencement, on avait à Rome et à Alexandrie une date différente. Supposé même que du vivant des apôtres les chrétiens de Rome aient été tous convertis du Judaïsme, il n'est pas moins vrai que les Juifs de Rome étaient en telle minorité qu'ils devaient forcément suivre le calendrier du pays où ils vivaient, peut-être même le plus grand nombre d'entre eux ne savaient pas se servir du calendrier juif. La chose était toute différente dans l'Asie Mineure, où les Juifs étaient très nombreux, leurs usages protégés et où la population indigène suivait un calendrier qui se rapprochait assez du calendrier sémitique.

Par conséquent, si les habitants de l'Asie Mineure en appelaient, pour justifier leur pratique, à l'autorité des apôtres, spécialement à celle de Jean et de Philippe [1], la chose est aussi croyable que le fait des Romains qui en appelaient à celle de l'apôtre Pierre. Que la chose ait eu lieu, nous l'apprenons par les lettres de saint Athanase [2] qui dit : « Les Romains prétendent avoir une tradition de l'apôtre Pierre qui défend de dépasser le 26 Pharmuthi (21 avril), aussi bien que le 30 Phamenoth (26 mars). Dans ces paroles nous avons également les deux limites extrêmes de Pâques à cette

1. Euseb., *hist. eccl.*, iv, 21 ; v, 27.
2. Lettre 21e de l'an 349 dans Parson, p. 33.

époque ; le 25 mars y est marqué comme jour de l'équinoxe du printemps.

Les communautés pour lesquelles la pratique quartodécimane était bel et bien impraticable, étaient supérieures en nombre et en influence, d'autant plus que l'Égypte, où l'Église avait été organisée par un disciple de saint Pierre, et la Grèce faisaient comme elles. Lorsque des controverses s'élevèrent sur ce point, le parti le plus faible en nombre devait succomber. Mais au lieu de se soumettre, il se sépara de l'Église universelle et forma le schisme des Ébionites. Saint Irénée fait remonter jusqu'à Sixte I (116-125) l'antagonisme entre l'Église romaine et la pratique des quartodécimans. « Les évêques de Rome, dit-il [1], n'ont jamais célébré la Pâques de cette manière ni permis à leurs sujets de la célébrer ainsi ». Si quelqu'un émettait l'idée que la pratique romaine n'a pris consistance que sous Sixte I, on peut lui opposer la lettre de S. Polycarpe au Pape S. Victor, où il est dit également que la pratique romaine s'appuie sur l'autorité des apôtres S. Pierre et S. Paul.

La raison principale pour laquelle la pratique judaïsante des quartodécimans fut définitivement remplacée par l'autre, fut sans doute qu'on ne voulait pas seulement célébrer le jour de la mort du Seigneur, qui était intimement lié au 15e du mois de Nisan, mais aussi le jour de sa Résurrection. Celui-ci, par ordre de temps, est lié à l'autre et sa célébration, dès les temps apostoliques, était déjà profondément enracinée sous la forme du dimanche (V. ci-dessus, p. 10). Il n'était pas possible d'abandonner le dimanche et on obtint ainsi toute une

1. Cité par Eusèbe, *hist. eccl.*, v, 27.

semaine comme cadre de cette solennité. On ne pouvait séparer les événements rapportés ci-dessus de la semaine douloureuse ; il fallait les tenir réunis ensemble, selon la remarque de S. Épiphane [1], dans sa polémique contre les Audiens, « les Juifs ne célébraient leur Pâque que pendant *un seul* jour, tandis que les chrétiens ont besoin de toute une semaine pour célébrer la leur ». Voilà pourquoi ceux-ci ne pouvaient s'accommoder à la longue de la date de la Pâque juive, bien qu'ils l'eussent prise comme base pour calculer la date de la leur. Il faut ajouter à ce motif cet autre que les chrétiens du IVe siècle avaient la conviction que le 14e de Nisan ne devait pas tomber avant l'équinoxe du printemps [2].

La commémoraison de la passion et de la mort du Seigneur était ainsi fixée dans l'Église universelle. Mais on cherchait toujours, pour la célébrer, une date du mois invariable. Dès le IIIe siècle, on croyait l'avoir trouvée, et déjà Tertullien, qui voit dans l'année 782 depuis la fondation de Rome la vraie année de la mort de Jésus-Christ, identifiait le 15 de Nisan avec le 25 mars. Mais ce dernier calcul est certainement inexact, même en supposant que l'an 782 fût vraiment l'année de la mort de Jésus-Christ. Cette année-là, en effet, la Pâque juive ne pouvait tomber que le 19 mars ou le 17 avril du calendrier julien, et non un autre jour. Néanmoins la date du 25 mars fut en grande faveur ; elle est acceptée entre autres par S. Hippolyte, S. Augustin, et Perpétue de Tours : celui-ci conséquemment marque

1. Adv. Haer., 70, c. 12 : Μία γάρ ἡμέρα παῥ εκείνοις ζητεῖται, παρ'ἡμῖν δὲούμία ἀλλὰ ἕξ ἑβδομὰς πληρεστάτη, etc.
2. *Ibid.*, c. 11.

dans son calendrier le 27 mars comme le vrai jour de la Résurrection. La même date se trouve dans les actes supposés de Pilate. A l'époque carlovingienne, elle revient sans cesse dans les martyrologes, comme par exemple dans celui de Gelles de 804, dans celui de Corbie de 826, dans Wandelbert de Prüm et dans les différents textes du martyrologe dit Hiéronymien. Les textes ne disent pas si, en ce jour, il y avait une solennité liturgique, ou bien si on consignait simplement ce jour comme une date historique, mais il est vraisemblable qu'on faisait des fonctions sacrées.

Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer comment, plusieurs siècles plus tard, on cherchait à s'expliquer pour quel motif la fête de Pâques, par opposition à d'autres fêtes, est une fête mobile. On comprend qu'avec le temps on ait oublié le vrai motif, c'est-à-dire la corrélation de la fête de Pâques chrétienne avec la Pâque juive qui la rendait dépendante du calendrier juif et qu'on se soit mis en quête d'en donner une explication différente, mystique ou autre.

Après que la fête de Noël fut devenue une institution stable dans l'Eglise universelle, il devait paraître surprenant que le jour de la mort du Seigneur, fût célébré différemment que le jour de sa naissance, savoir par une fête mobile. Au nombre des questions que Janvier soumettait à S. Augustin, il y en avait une qui se rapportait à ce fait. S. Augustin [1] répondit que la Nativité n'était qu'une fête commémorative, tandis que la fête de Pâques renfermait des relations mystérieuses avec la Pâque des Juifs, comme, en effet, le nom n'était pas

1. *Ep. ad Januar*, 55, c. 1-3.

d'origine grecque mais hébraïque; que la fête de Pâques constitue le complément de notre Rédemption, laquelle consiste en une rénovation intérieure. Or à celle-ci répond le premier mois de l'année (juive et romaine) dans lequel tombe la Pâque. Dans la suite, saint Augustin s'écarte de la vraie voie et se perd dans le symbolisme du nombre et dans d'ingénieuses combinaisons astronomiques.

Plus laconique et plus catégorique est la réponse donnée par Martin, évêque de Dumio (de 561 à 572) qui mourut en 580, évêque de Braga. Dans sa petite dissertation *de Paschale* [1], il fait remarquer que plusieurs, essayant inutilement d'expliquer pourquoi on détermine la date de la Pâque à la manière juive, suivant la lunaison, ne font qu'obscurcir la question davantage. De même, dit-il, les tentatives faites par plusieurs évêques de la Gaule à l'effet de célébrer la résurrection du Seigneur un jour fixe du mois, soit le 25 mars, ne doivent pas être approuvées. Selon lui, la Passion du Sauveur c'est la rédemption de la créature, et de même que la création du monde a eu lieu au printemps (c. 4), sa rénovation doit être célébrée également au printemps, donc au premier mois de l'année. Dans la célébration on devra observer et retenir deux choses : le jour de la semaine et la phase de la lune. Pour satisfaire à chacune de ces deux conditions, l'antiquité chrétienne a établi que la fête de Pâques ne doit pas être célébrée avant le 23 mars ni après le 21 avril (c. 7).

Ce qui est particulièrement remarquable dans cet écrit pour l'histoire de la fête de Pâques, c'est la constatation que, jusqu'en 570 un grand nombre d'évêques

1. Migne, lxxii, 47-51.

de la Gaule célébraient la fête le 25 mars comme une fête fixe. Ce point est confirmé par le vénérable Bède [1], qui évidemment va plus au fond de la chose et s'exprime ainsi au sujet de la controverse pascale : « Au commencement les Apôtres célébraient la fête de Pâques à la pleine lune de mars, peu importe le jour où elle tombait. Après la mort des Apôtres, on fit diversement dans les diverses provinces. Ceux des Gaules la célébraient le 25 mars ; ceux d'Italie jeûnaient, les uns vingt jours, les autres sept jours ; mais les Orientaux gardaient fidèlement la manière observée par les Apôtres ». Afin d'obvier à ces inconvénients, le pape Victor se serait entendu avec Théophile, évêque de Césarée, et celui-ci aurait tenu un synode qui se serait décidé pour le jour du dimanche comme jour de la résurrection et de la fête de Pâques.

§ 9. — *LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DE LA SEMAINE DE LA PASSION ET DE LA FÊTE DE PAQUES.*

La Pâque des chrétiens, notamment dans ses limites primitives de la semaine sainte et de la semaine de Pâques, est consacrée à la mémoire de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Les cérémonies des offices, en tant qu'elles se distinguent des autres, doivent à ces souvenirs leur empreinte particulière. Il faut observer en second lieu qu'à l'époque où le catéchuménat était en usage et même au delà de cette époque, Pâques était en règle générale l'unique

1. *De ord. fer.* ; Migne, xc, col. 607.

date légale pour le baptême. A Pâques se terminait l'œuvre des catéchistes, la préparation était achevée, et on administrait aux catéchumènes les sacrements de Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie. De ce chef, le caractère des fonctions liturgiques au temps pascal s'est ressenti également de cette influence et aujourd'hui encore, où la pratique de l'Église est devenue tout autre, il se trouve encore des rites dans le cérémonial de la fête de Pâques qui se rapportent au baptême. Rappelons avant tout la bénédiction des fonts le samedi saint. Il faut y rapporter aussi la consécration des saintes huiles le jeudi saint, puisqu'elles servaient ensuite à la collation du baptême et de la confirmation. Ces raisons et, en général, la haute dignité de la fête expliquent pourquoi la fête de Pâques, au point de vue liturgique, se distingue de toutes les autres et qu'en ce jour on observe un certain nombre de rites qu'on ne rencontre plus le reste de l'année.

Telles sont, par exemple, la lecture de la Passion le dimanche des Rameaux, le mardi et le mercredi de la semaine sainte ; la consécration des saintes Huiles le jeudi saint ; la messe des Présanctifiés le vendredi saint. Mais c'est surtout le samedi saint qui se distingue le plus par les rites suivants qui lui sont propres :

1. La bénédiction du feu avec lequel on allume les cierges de l'Église ; la bénédiction des cinq grains d'encens destinés au cierge pascal. Ces deux cérémonies se font en dehors de l'Église devant la porte principale.

2. La procession dans l'Église à partir de cet endroit.

3. La bénédiction du cierge pascal au chant de l'*Exultet*, appelé *Praeconium paschale*.

4. La lecture des prophéties de l'Ancien Testament.

5. La bénédiction des fonts où l'on se sert du cierge pascal.

6. La collation du baptême lorsqu'il y a des catéchumènes.

7. Le chant des Litanies pendant que le célébrant est prosterné par terre.

8. La messe du samedi saint à laquelle il n'y a pas d'Introït et où le triple *Alleluia* remplace les Vêpres.

9. Dans beaucoup d'endroits, on célèbre, le samedi soir, la solennité de la résurrection, mais celle-ci n'est pas conforme à la Liturgie romaine.

10. De même, le dimanche de Pâques, au matin, d'après certains usages locaux, on retire le Crucifix du tombeau, on le porte en procession, on fait l'ouverture des portes et on entre solennellement dans l'église, où l'on dit l'Évangile de saint Marc (xvi, 17).

Au moyen âge, il existait encore d'autres usages et solennités, tels que les processions publiques, les contes de Pâques et autres semblables.

A une époque relativement récente, alors que l'institution du catéchuménat était déjà sur son déclin, des lois particulières édictèrent que Pâques serait le jour consacré au baptême des catéchumènes inscrits dans le courant de l'année et dont la préparation était jugée suffisante. Ainsi p. e. les synodes de Rome en 402 (can. 7), de Gérone (can. 4), d'Auxerre (can. 18) décidèrent qu'en dehors du temps de Pâques, le baptême ne serait conféré qu'à des malades. A l'époque du second synode de Mâcon (585) l'usage de baptiser en n'importe quel jour de l'année était déjà très répandu. Néanmoins ce synode s'efforça de rétablir l'ancien usage ; il prescrivit également pour toute la semaine de Pâques le repos

sabbatique[1]. D'ailleurs, au VIIe et au VIIIe siècle, Pâques passe encore pour être le jour régulier du baptême, au moins à Rome, comme le prouvent les ordres appelés *ordres de scrutin*[2]; de même le synode de Neuching (772, can. 18) ne voulait autoriser que deux dates dans l'année pour le baptême[3].

La semaine sainte était déjà distinguée dans l'antiquité par un nom particulier: on l'appelait « la grande semaine » *septimana major*, dénomination qu'on rencontre dès le IVe siècle[4]; elle garda cette dénomination dans les livres liturgiques. Le nom allemand *Karwoche* dérive du vieil allemand *chara* ou *kara*, mot qui veut dire *deuil*, lamentation, et qui convient bien au caractère du temps, lequel a toujours et partout été considéré et traité comme un temps de deuil ecclésiastique.

Pour décrire maintenant la célébration liturgique de la semaine sainte, le mieux est, sans doute, de commencer par la description qu'en a donnée au IVe siècle la pélerine connue sous le nom de Sylvia. Dans la relation d'un voyage de trois ans, fait entre 384 et 394, elle a fait entrer un exposé complet de ce qui, à cette époque, se pratiquait à Jérusalem. Là, les lieux saints donnèrent comme tout naturellement naissance à des usages pleins de symbolisme, lesquels furent imités dans l'Église

1. MATISCON, II, 3.
2. Cfr. *Ordo*, I, VII; MIGNE, LXXVIII, 954, 994.
3. HEFELE, *Conc. Gesch.*, III, 36, 42, 577, 596.
4. *Peregrinatio Silviae*, c. 30, ed. GEYER, 67 cod. S. Jean Chrysostome *Hom.* 30 in GEN. X, tom. IV, 29. — BINTERIM, V, 179, veut faire dériver *Karwoche* de *Carena*, mot qui s'est conservé dans les langues romanes sous la forme de *carême*, *carenzia* et qu'on trouve aussi dans le vieil allemand dans la forme KARINA. Le mot s'expliquerait par le jeûne rigoureux qu'on observait pendant cette semaine.

universelle et se conservèrent en partie jusqu'à nos jours; tels par exemple la procession des Rameaux et l'Adoration de la Croix. Les Liturgistes d'autrefois, ne connaissant pas le document en question, cherchèrent l'origine de ces usages là où il ne fallait pas la chercher; aujourd'hui il n'est pas douteux que le lieu d'origine de ces pratiques ne soit Jérusalem.

D'abord les Liturgistes d'autrefois étaient en désaccord quant au temps et au lieu de l'origine de la procession des Rameaux; ils firent à ce sujet diverses suppositions. Binterim pensait que Pierre, évêque d'Édesse, avait introduit à Édesse, vers 397, la bénédiction des Rameaux, tandis que Martène en place l'origine au VIIIe ou au IXe siècle. De fait, il n'y a pas trace d'une bénédiction de Rameaux dans le sacramentaire Grégorien [1]. Nous chercherons à Jérusalem même, l'origine de la procession des Rameaux, sans avoir à craindre de nous tromper, puisque l'auteur de la *Peregrinatio* nous raconte ce qui suit : Le dimanche qui commence la semaine pascale, dans la matinée, ont lieu les offices ordinaires du dimanche dans l'église supérieure du Calvaire, appelée alors *Martyrium*. Vers la septième heure du jour (c'est-à-dire vers une heure de l'après-midi), tout le peuple se réunissait avec l'évêque au mont des Olives, à l'endroit où était la grotte dans laquelle le Seigneur avait coutume d'enseigner. Pendant deux heures, on y chantait des hymnes et des antiennes et on récitait des leçons tirées de la Bible. Vers la neuvième heure on montait au sommet de la montagne, là où le Seigneur est monté aux cieux. On y chantait de nou-

1. Pas plus que dans l'Antiphonaire grégorien auquel renvoie Binterim (*Denkw.* v, 174).

veau, on écoutait la lecture des leçons adaptées au lieu et au jour et on récitait des prières. Vers la onzième heure, quand on était arrivé à la lecture de l'évangile de l'entrée de Jésus à Jérusalem, tous se levaient et descendaient dans la ville au chant du *Benedictus qui venit* et portant des branches de palmier et d'olivier. On se rendait, à travers la ville, dans l'église de l'Anastasie, où l'on chantait les Vêpres et une oraison à la Croix[1].

Étant donné le caractère dramatique propre aux offices catholiques, il était encore tout naturel de représenter d'une manière sensible l'entrée mémorable du Messie dans Jérusalem pour y célébrer la dernière fête de Pâques. Sur le théâtre même de l'événement la chose paraissait tout indiquée et point n'était besoin d'avoir une grande puissance d'imagination pour la trouver. Poursuivons jusqu'au bout la description du pèlerin. Le mardi, une nouvelle procession se rendait au mont des Olives, où l'Évêque récitait l'Évangile de S. Matthieu (xxv, 3 suiv.). Le mercredi, on donnait lecture de l'Évangile de la trahison de Judas, pendant que le peuple pleurait et se lamentait à haute voix. Le jeudi saint, on commençait la psalmodie dès le premier chant du coq. A quatre heures de l'après-midi[2], l'évêque célébrait le saint sacrifice de la messe dans le *Martyrium*, et le peuple y communiait. Vers les sept heures du soir, le peuple se réunissait dans l'église d'*Eleona* — ainsi s'appelait alors l'église bâtie sur la montagne des Oliviers —

1. *Peregr. Silviae*, c. 30, 31 ed. GEYER, 64 cod. La pèlerine, prenant comme terme de comparaison le Rhône pour faire comprendre la grandeur et la puissance de l'Euphrate (c. 18, p. 61, 11) devait être originaire du midi de la France. Elle a fait son voyage en Orient dans les années 378 à 394.

2. Hora decima, *Pereg. Silviae*, ed. GEYER, c. 35.

et se dirigeait à onze heures, toujours en chantant et en priant, vers le sommet de la montagne. Ceci durait jusqu'au premier chant du coq, le lendemain. Alors, vers les trois heures du matin par conséquent, les pieux fidèles se remettaient en route pour se rendre au jardin des Oliviers, où se trouvait une jolie église éclairée de 2.000 lampes. L'évêque y récitait une oraison ; suivait un chant de circonstance et la lecture de l'évangile sur la prise de Jésus (MATTH., XXVI, 41 suiv.). La procession se rendait ensuite lentement à la ville qu'elle traversait pour arriver au Calvaire. On y donnait lecture de l'interrogatoire de Jésus, puis l'évêque faisait une allocution et renvoyait le peuple, l'exhortant à revenir vers les sept heures pour l'adoration de la sainte Croix. Alors les fidèles se rendaient au mont Sion, où ils priaient près de la colonne de la flagellation, enfin ils se dispersaient, et rentraient dans leurs demeures.

A sept heures, l'évêque prenait place sur sa chaire dans la chapelle de la Sainte-Croix. Devant lui était dressée une table recouverte d'un linge blanc ; autour de la table se tenaient les diacres. On apportait alors l'urne doublée d'argent dans laquelle on gardait la sainte Croix. On l'ouvrait et on en retirait la sainte Croix avec le titre qu'on déposait sur la table. Les fidèles et les catéchumènes s'approchaient, s'inclinaient et baisaient la croix et la touchaient du front et des yeux mais non des mains. Tous défilaient de cette manière, l'un après l'autre, pendant que les diacres faisaient la garde. Puis un des diacres montrait encore au peuple l'anneau de Salomon et la corne d'huile qui avait servi aux onctions des rois juifs. Ces objets étaient également présentés au baisement.

Vers la sixième heure, à midi par conséquent, on continuait l'office divin de la manière suivante. Le peuple se réunissait dans l'*atrium* situé entre la chapelle de la Croix et l'église de l'Anastasie, où l'évêque prenait place dans la chaire épiscopale. On lisait sans interruption des passages de la Sainte Ecriture ayant trait à la Passion, tirés soit de l'Ancien Testament, des Psaumes et des Prophètes, soit aussi du Nouveau. Cette lecture se poursuivait jusqu'au temps de None, c'est-à-dire pendant trois heures. A l'heure de None, on lisait le passage de saint Jean (XIX, 30) relatant la mort de Jésus ; puis on récitait une oraison et l'office était terminé. Immédiatement on reprenait l'office dans l'Église principale qu'on continuait jusqu'au passage de S. Jean (XIX, 38) où est relatée la descente de la Croix de Jésus. On récitait de nouveau une oraison et on faisait la bénédiction des catéchumènes. Ainsi se terminait l'office du jour ; le peuple était renvoyé chez lui ; mais les jeunes clercs restaient toute la nuit et veillaient dans l'église.

Quant à la Liturgie du Samedi Saint, l'auteur de la *Peregrinatio* ne trouvait pas de différence entre la manière dont l'office se faisait dans son pays et celle qu'elle voyait à Jérusalem. Elle marque seulement que les enfants baptisés étaient d'abord conduits par l'évêque à l'église de l'Anastasie, puis à l'église principale [1].

Voilà la relation détaillée la plus ancienne que nous ayons de la célébration de la semaine sainte. Passons maintenant aux usages observés aux époques suivantes.

1. *Peregr. Silviae*, ed. GEYER, c. 36-38 ; p. 67-69 cod.

LE DIMANCHE DES RAMEAUX

Le dernier dimanche avant Pâques porte communément le nom de *Dimanche des Rameaux* (*Dominica in ramis Palmarum*, en grec Κυριακὴ τῶν βαίων). Dans les temps anciens on l'appelait également *dominica competentium,* parce que en ce jour les catéchumènes faisaient la demande du baptême ; dans quelques sacramentaires il est désigné sous le nom de *in capitilavio* [1], parce qu'on lavait la tête aux catéchumènes et qu'on leur coupait les cheveux : préparation en quelque sorte matérielle au baptême.

Au nombre des cérémonies caractéristiques de ce jour est la procession, à laquelle on porte des branches vertes de palmes ou d'autres arbres. Au moyen âge, elle était en usage presque partout, mais on ne rencontre pas toujours la bénédiction des rameaux qui la précède [2]. Dans le rite romain celle-ci est très solennelle. Les cérémonies en sont une imitation de la messe et consistent en un Introït, une Oraison, l'Épître, l'Évangile, l'Oraison et la Préface ; puis vient la bénédiction proprement dite, formée de cinq oraisons et se terminant par l'aspersion de l'eau bénite et l'encensement. La procession se met alors en marche ; elle sort de l'église dont les portes sont

1. Cette expression était usitée en Espagne ; MABILLON (*De lit. Gal.* 32, dans MIGNE LXXII, 186), cite S. ISIDORE (*de off. eccl.* I, 28), comme l'ayant employée.

2. D'après le dictionnaire encycl. de MIGNE, (p. 671) cette bénédiction n'était pas non plus en usage dans certains diocèses de France, avant l'adoption de la Liturgie romaine.

ensuite fermées. Elles sont rouvertes lorsque le sous-diacre vient les frapper avec l'extrémité du bâton de la Croix. La procession rentre alors dans l'église, ce qui rappelle l'entrée du Seigneur par la porte de Jérusalem. Dans la messe qui suit, on chante ou l'on dit la Passion selon l'évangile de saint Matthieu.

Cependant on ne trouve encore rien dans les trois sacramentaires romains les plus anciens qui ait rapport à la procession et à la bénédiction des rameaux; mais le cérémonial de ces fonctions est marqué avec précision dans l'*Ordo* XII, c. 9 (de CENCIO DE SAVELLIS) et dans l'*Ordo* XV, c. 53 suiv.; il est vrai que ces deux *Ordos* ne datent que du moyen âge. A nous en tenir aux livres liturgiques romains, nous trouvons la trace la plus ancienne de l'usage de tenir à la main, pendant l'office, une branche de palmier, dans les textes plus récents du sacramentaire grégorien qui étaient en usage dans les Gaules au IXe et au Xe siècle. Parmi les oraisons du jour il y en a une qui bénissait les porteurs des rameaux, non les rameaux eux-mêmes. Dans le sacramentaire gélasien et dans le grégorien, le Dimanche porte bien le nom de *dominica in Palmis*, mais sur le titre seulement. Il semble par conséquent que, de prime abord, on se soit contenté de tenir à la main, pendant l'office, des branches de palmier et que la procession ne soit entrée dans les usages que plus tard. Dans le missel gothico-gallican, on ne trouve pas même le nom de cette procession, ni aucune indication relative aux branches de palmier. Par contre, le nom se retrouve dans le lectionnaire de Silos et dans celui de Luxeuil. Selon toutes les apparences, la bénédiction des rameaux et la procession qui y est intimement jointe ne furent introduites que dans la seconde

moitié du ixe siècle[1]. Isidore de Séville[2] connaît, il est vrai, le nom de *Dominica Palmarum*, mais non la procession. Par contre Amularius[3] fait mention de l'usage de porter des branches de palmier à travers l'église et de crier *Hosanna*.

Mais nous trouvons partout marqué au dimanche des Rameaux un rite qui a rapport au baptême conféré à Pâques. On sait que, dans l'antiquité, on instruisait les catéchumènes dans la science du christianisme pendant tout le temps du carême et parfois plus longtemps encore. Car l'instruction des catéchumènes et le baptême solennel n'avaient lieu qu'une fois l'an. L'instruction commençait huit semaines avant Pâques; elle se terminait par l'acte du baptême qui était conféré dans la nuit de Pâques. La dernière partie de l'instruction comprenait les catéchèses appelées *mystagogiques* qui traitaient des mystères, c'est-à-dire l'office divin, le sacrifice de la messe et les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie. L'étude du texte du symbole ne constituait pas le commencement mais la fin de l'instruction : ainsi le demandait la discipline du secret. Les catéchumènes n'apprenaient à le connaître qu'au di-

1. Je tire cette conclusion de ce fait que dans le missel de la bibliothèque de la cathédrale de Cologne (cod. 88) la bénédiction des rameaux a été ajoutée par une seconde main. Dans le Missel d'Essen (cod. D. 1) elle se trouve dans la Ire partie, fol. 45, mais non dans les deux autres parties.

2. *De off. eccl.* I, 28 dans Migne, LXXXIII, col. 763. Isidore ne dit rien de l'usage d'après lequel on aurait porté à la main des palmes comme on le lit dans Mgr Duchesne, p. 237. Mais il parle en cet endroit de l'enseignement du symbole (*traditio symboli*) et du lavement de la tête (*capitilavium*) choses qui avaient lieu en Espagne, le dimanche des Rameaux.

3. *De off. eccl.* IV, 10, dans Migne, CV, 1008.

manche des Rameaux. Ainsi les choses se passaient en Espagne[1], dans les Gaules[2], à Milan[3] et probablement aussi à Rome. Mais il paraît qu'il y avait des divergences dans le choix du jour ; du moins il fut nécessaire de décréter l'uniformité dans les églises des Gaules, ce qui fut fait par le synode d'Agde tenu en 506, qui prescrit dans le canon 13 : Dans tous les diocèses, le symbole devra être communiqué aux catéchumènes dans l'église, le même jour, savoir huit jours avant Pâques. Cet acte solennel s'appelait : *traditio symboli*.

La manière de faire cet acte est décrite minutieusement dans le sacramentaire gélasien ; il faut dire cependant qu'à l'époque où ce livre fut écrit, le catéchuménat, dans le sens strict, n'existait plus. Après quelques mots d'introduction dits par le prêtre, l'acolyte prononçait les paroles du symbole et on exhortait les catéchumènes à l'imprimer dans leur mémoire et dans leur cœur[4]. Sans aucun doute le cérémonial de cet acte était le même que celui des temps anciens. Dans le sacramentaire grégorien, ces rites ne sont même plus mentionnés. Quant au *Pater*, la pratique était la même partout, seulement en Afrique on n'en communiquait le texte aux catéchumènes qu'après la réception du baptême[5]. Dans les livres liturgiques qui ne mentionnent pas encore le nom de dimanche des Rameaux, ce rite forme comme la marque distinctive de ce dimanche,

1. Isidor. *De off. eccl.* i, 27.
2. Mabillon, *Litt. Gall.* dans Migne, lxxii, 265 ; cf. le synode d'Agde (506) can. 13.
3. Ambros. *Ep.* xx, c. 4.
4. *Sacr. gélas.* i, 35, 36; dans Migne, lxxiv, 1088.
5. S. Augustin. *Sermo* 58, c. 11 ; ideo die sabbati : *Sermo* 212 c. 1, 2.

à ce point que le missel gallican donne à la messe de ce jour le titre de : *Missa in traditione symboli.*

Durant tout le moyen âge, l'entrée de Jésus dans Jérusalem était rappelée en plusieurs pays et notamment en Allemagne, par des rites significatifs. Mentionnons la façon naïve dont ce fait était symbolisé par une figure en bois représentant le Sauveur assis sur l'ânesse, qu'on conduisait en procession. Puis introduite dans l'église elle était disposée en un lieu convenable où elle recevait au chant de cantiques de circonstance la vénération du clergé et des fidèles, consistant en génuflexions. Elle demeurait exposée toute la journée. Aujourd'hui on trouve encore de ces figures appelées « l'âne des Rameaux » exposées dans les musées de Bâle, Zurich, Munich, Nuremberg, etc.

LE JEUDI SAINT

Le cinquième jour de la semaine sainte, étant le jour où Jésus-Christ fit avec les apôtres la dernière cène pascale et institua le mémorial de sa Passion, porte ordinairement dans les livres liturgiques le nom de *Cœna Domini* ; chez les Grecs il est simplement appelé ἡ ἁγία καὶ μεγάλη πέμπτη « le grand et le saint jeudi ».

Dans le calendrier de Polemius Silvius on trouve au 24 mars cette note singulière : *Natalis calicis.* Elle est fondée sur ce fait qu'à cette époque on regardait, dans beaucoup d'endroits, le 25 mars comme le jour de la mort et le 27 comme le jour de la résurrection de Jésus-Christ. Le jour de l'institution de la sainte Eu-

charistie et du sacrifice de la Messe ne passait donc pas inaperçu dans ce calendrier des fêtes, malgré son imperfection ; il avait un caractère quelque peu solennel, et, chez les Coptes, il apparaît comme un jour de fête proprement dite.

Le nom de *natalis calicis* paraît avoir été universellement en usage dans la Gaule méridionale et occidentale. Déjà au VIe et VIIe siècle il se trouve chez S. Avit[1] de Vienne et chez S. Eloi de Noyon. Le jour est appelé par ces auteurs un jour solennel, *sollemnitas*, auquel les pécheurs publics étaient partout reçus dans l'Église et auquel se faisait la consécration du saint chrême.

De toutes les tentatives que l'on a faites d'expliquer l'origine du mot « gründonnerstag » ou « Jeudi vert » nom allemand de ce jour, celle qui s'appuie sur le texte de saint Luc (XXIII, 31) peut paraître la moins invraisemblable. D'après elle, ce jour est appelé *jeudi vert* parce que, en ce jour les branches sèches, c'est-à-dire les pécheurs, par leur réconciliation avec l'Église, sont redevenus des branches vertes[2]. Mais abstraction faite de ce que cette explication a de trop recherché, elle sent trop le travail du savant dans son cabinet, pour avoir pu donner lieu à une appellation devenue si populaire. La vraie explication est plus simple. C'est un fait qu'en ce jour on se servait d'ornements rouges pour la réconciliation des Pénitents, et qu'à la messe solennelle on se servait d'ornements verts[3]. De là est venu

1. Avitus († 518) v. Migne LXI, 302, 309, 321, 326 ; Eligius († entre 640 et 659) Hom. 10 ; dans Migne, LXXXVIII, 628.

2. Kirchenlexikon v, col. 1309, Art. Gründonnerstag, par Punkes.

3. Martène III, 237, 346, 352. Incipiat cantor cum cappa *viridi* Missam presbytero, diacono et subdiacono indutis ornamentis

le nom. Il est vrai que les livres liturgiques plus anciens qui ont été écrits avant que les couleurs liturgiques fussent adoptées et fixées, n'indiquent pas la couleur des ornements, mais disent simplement qu'en ce jour on doit prendre les ornements solennels (*vestes solemniores*). Plus tard, l'usage romain de prendre en ce jour la couleur blanche devint général.

C'est ici le lieu de présenter quelques observations à propos des couleurs des ornements liturgiques.

DIGRESSION SUR LES COULEURS LITURGIQUES

Durant plusieurs siècles, les ornements liturgiques étaient blancs à l'exclusion de toute autre couleur, le blanc étant en général la couleur des vêtements ordinaires dans l'antiquité classique. Les écrivains des temps carlovingiens qui aimaient à mettre en parallèle les institutions de la loi nouvelle avec celles de la loi ancienne, furent les premiers à faire remarquer que plusieurs autres couleurs étaient employées dans les ornements cultuels des grand-prêtres juifs : outre la tunique blanche du simple prêtre, il portait un habit de dessus bleu-hyacinthe et un huméral multicolore, appelé Ephod, qui était tissé de bleu, de pourpre, de rouge et de byssus avec des fils d'or. A force de rappeler sans cesse ces choses, l'idée d'autoriser également des couleurs diverses dans les ornements de la messe, devint peu à peu familière [1].

viridibus etc. De même Wickham Legy, dont la brochure *History of the liturg. colours* (London 1882) ne s'occupe, il est vrai, que des trois derniers siècles, a démontré que le *vert* s'employait en plusieurs autres lieux, entre autres à Mayence (p. 21).

1. J. Braun (Innsbr. Zeitschrift für Kath. Theol. 1901, I, p. 155 suiv.) révoque en doute que la couleur blanche ait été l'unique couleur liturgique dans les temps anciens, en s'appuyant sur

D'abord l'usage s'en établit timidement et d'une manière incertaine. Des auteurs comme Rupert de Deutz, Honorius d'Autun, Jean Beleth et Hugues de Saint Victor, quand ils parlent des ornements, ou bien ne disent rien des couleurs ou bien ils en parlent en les rapportant à l'Ancien Testament. Sicard de Crémone, contemporain d'Innocent III, en parle clairement, mais il n'en mentionne que deux, le blanc et le rouge [1].

Ce ne fut qu'Innocent III qui mentionna toutes les couleurs liturgiques et en régla l'usage pour l'Église romaine, mais toujours en se référant aux institutions de l'Ancien Testament. D'après lui, les ornements devront être de couleur blanche aux fêtes des confesseurs, des vierges et des anges, à Noël, à l'Epiphanie, à la Chandeleur, au Jeudi Saint et à l'Ascension et naturellement tous les autres jours pour lesquels aucune couleur n'était déterminée, le blanc ayant été, en effet, jusque-là la couleur universellement adoptée pour le culte. On se servait d'ornements rouges aux fêtes des apôtres et des martyrs. Aux fêtes de la sainte Croix, il était loisible à chacun de choisir entre le rouge et le blanc. A la Pentecôte on devait prendre la couleur rouge qui rappelait les langues de feu ; on pre-

des peintures (non des miniatures) des ve et ixe siècle, sur lesquelles on voit des couleurs jaunes, brunes et autres. D'abord le mot *blanc* ne signifie pas précisément le blanc de neige et l'on sait que la couleur native de la soie et de la laine est légèrement crême. Ensuite les couleurs ont pu s'assombrir avec le temps ou ont pu recevoir plus tard de nouvelles couches de peinture. Dans tous les cas, ses preuves ne sont pas assez fortes pour pouvoir contredire les nombreux témoignages des sources qui sont en faveur de l'opinion communément reçue.

1. Sicardus, *Mitrale*, I, v. dans Migne, ccxiii, 77 : « In colore pro qualitate temporis alternatur ; albo utimur in resurrectione, rubeo in pentecoste ». Le passage de Jean d'Avranches (*De off. eccl.*) dans Migne, cxlvii, 62) est plein de lacunes et peu précis. L'auteur semble ne parler que du grand prêtre de l'ancienne loi.

nait également cette couleur aux fêtes des SS. Apôtres Pierre et Paul, mais on devait prendre le blanc le jour de la conversion de S. Paul et celui de la chaire de S. Pierre; à la fête de la nativité de Jean-Baptiste on devait se servir du blanc, le jour de sa décollation on prenait le rouge. A la Toussaint plusieurs églises faisaient usage de la couleur rouge, mais l'Église romaine prenait le blanc parce qu'il est dit dans l'Apocalypse que les Saints se tiennent debout devant l'Agneau, revêtus de vêtements blancs et portant des palmes dans leurs mains.

On devait prendre les ornements noirs aux jours de pénitence et d'abstinence ainsi qu'aux offices pour les défunts. On s'en servait par conséquent pendant l'Avent et le Carême depuis la Septuagésime, excepté naturellement aux jours de fêtes qui se rencontraient pendant ce temps. Quant au jour des Saints Innocents, les uns étaient pour le noir, d'autres pour le rouge; mais le Pontife romain trancha la question en prescrivant le violet. La couleur verte resta pour les jours des féries et les jours ordinaires. Il était d'ailleurs permis de prendre l'écarlate pour le rouge, le violet pour le noir et le jaune pour le vert.

Nous trouvons les mêmes règles, presque reproduites mot à mot chez Durand de Mende († 1296). Il convient cependant d'observer que cet évêque veut qu'on fasse usage de la couleur noire aux Rogations et qu'entre le noir et le violet il donne la préférence au violet pour l'Avent et le Carême, affirmant que l'usage du violet est plus conforme aux traditions de l'Église romaine [1].

Étant donné ce développement successif, il ne paraîtra pas surprenant que les Rituels plus anciens aient prescrit simplement pour le jeudi saint des *vestes sollemniores* en général, sans préciser aucune couleur. L'usage romain

1. Durandus, *Rationale divinor. off.* III, 18. *L'Ordo romain* XIV, c. 49 suiv. du XIII[e] siècle, nomme cinq couleurs; le blanc, le rouge, le vert, le violet et le noir. Migne, LXXVIII, 1154.

était, dès le commencement, en faveur du blanc, ce qui, peu à peu, bannit les autres couleurs employées ailleurs [1]. Après cette digression revenons au Jeudi Saint.

On doit s'attendre *a priori* à ce que le jour auquel Jésus-Christ mangea la dernière cène avec ses apôtres et institua le mystère de son corps avec son sang, fut marqué dans l'Église par des solennités toutes spéciales. En effet, le samedi saint seul peut lutter avec lui sous ce rapport. Il passait en beaucoup d'endroits pour jour de fête obligatoire et se trouve désigné sous le nom de *sollemnitas* [2].

Les prescriptions liturgiques que nous a conservées en assez grand nombre le moyen âge sur la manière de solenniser ce jour, débutent ordinairement par la récitation des Psaumes. Celle-ci commençait à minuit et se distinguait par cette particularité qu'on allumait des cierges comme de coutume, mais qu'au lieu de les laisser brûler on en éteignait un après chaque chant, si bien qu'aux dernières prières on se trouvait dans l'obscurité complète. Le nombre des cierges était différent dans les différents lieux ; il variait de 15 à 24, 30 et 34 [3]. On appelait cet office « l'office des ténèbres ».

La seconde solennité qui caractérisait ce jour était la réconciliation des pénitents publics. Ils devaient se prosterner par terre ; puis on récitait sur eux le Psaume *Miserere* et d'autres prières et on leur donnait l'absolu-

1. Innoc. III, *De s. alt. myst.* I, 65, dans Migne, CCXVII, col. 799-802.

2. P. e. par Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* VIII, 43 ; festa Dominicae cœnæ.

3. Martène, *De ant. eccl. rit.* IV, 22; éd. d'Anvers de 1727, III, 227 suiv. On y donne également en entier les prières « sur les pénitents ».

tion. On y faisait usage, comme nous l'avons dit, d'ornements rouges. Les réconciliés recevaient ensuite, à la messe solennelle, la sainte communion en même temps que la communauté chrétienne.

La messe avait un caractère de fête. En certains lieux on célébrait anciennement deux messes, l'une dans la matinée à l'heure ordinaire, l'autre le soir vers l'heure des vêpres. En d'autres endroits il n'y avait, au contraire, qu'une seule messe à laquelle on communiait [1]. Cette pratique parut plus tard singulière et scandaleuse à plusieurs, ce qui porta l'évêque Janvier à demander à saint Augustin ce qu'il en fallait penser. Celui-ci répondit « que chacun suive l'usage de son diocèse ».

A Rome on célébrait également deux messes, à l'époque où le sacramentaire de Gélase était en vigueur ; ce Rituel marque en effet une messe *ad Vesperum* [2]. Quant aux autres cérémonies en usage le jeudi saint, ce sacramentaire ne mentionne que la réconciliation des pénitents publics et la consécration des saintes Huiles ; le sacramentaire grégorien ne marque que cette dernière cérémonie, de même l'*Ordo* I, c. a. d. le premier des seize anciens ordres ou directoires de l'Église romaine [3].

Puis, dans les ouvrages liturgiques, écrits sur ce sujet au moyen âge, et avant tout dans le Pseudo-Alcuin, on traite longuement de la consécration des saintes Huiles [4]. Déjà S. Cyprien [5] mentionne une bénédiction d'huile

1. An offerendum sit mane et rursus *post coenam*... an jejunandum et post coenam tantummodo offerendum, an etiam jejunandum et post oblationem, sicut facere solemus, coenandum. AUGUSTIN. Ep. 54 ad Januar. c. 4 ; II, 302.

2. MIGNE, LXXIV, 1102.

3. MURATORI, II, 55 et *Ordo* I ; MIGNE, LXXVIII, 951.

4. PSEUDO-ALCUIN ; MIGNE, CI, 1205.

5. Oleum in altari sanctificatum, Ep. 70, c. 2.

destinée aux usages liturgiques, mais sans dire en quel jour cette cérémonie avait lieu.

La messe étant terminée, les autels de l'église étaient lavés par l'évêque ou par le prêtre célébrant ; dans l'après-midi avait lieu le lavement des pieds ; il était fait par le supérieur à ses inférieurs ou par l'évêque à douze vieillards qui représentaient les douze apôtres. Au moyen âge, cette cérémonie portait communément le nom de *Mandatum*[1]. Déjà Isidore de Séville[2] fait mention du lavement des autels et de la Consécration du S. Chrême. Vers la fin du moyen âge, on ajoutait à ces rites la lecture de la Bulle appelée *Coenae*, qui contenait les délits ecclésiastiques entraînant l'excommunication, usage qu'on trouve dans les documents dès le XIVe siècle et qui dura jusqu'à la fin du XVIIIe.

Dans certains pays, il était prescrit en outre de faire faire solennellement aux catéchumènes la profession de foi, le jour du jeudi saint (*redditio symboli*) ; par exemple par le synode de Laodicée (can. 46) et par le concile *sub Trullo* (can. 68). A Rome, on observait le même rite mais il avait lieu seulement le samedi saint. La profession de foi était faite dans un endroit bien en vue dans l'église et par chaque catéchumène en particulier[3].

1. On l'appelait ainsi de ce texte de S. Jean (XIII, 34) : *mandatum novum do vobis*, qu'on chantait pendant la cérémonie. Le lavement des pieds avait lieu avant les Vêpres. Chaque moine devait laver les pieds aux pauvres. A la fin l'abbé et le prieur lavaient les pieds aux frères (CONSUET. FARF. 49).

2. De off. eccl. I, 29, Lit. Mozarab. ; MIGNE, LXXXV, 406.

3. AUGUSTIN. *Conf.* VIII, 5 : de loco eminentiori.

LE VENDREDI SAINT

A toutes les époques et dans tous les pays, le jour de la Passion de Notre Seigneur était considéré comme un jour de deuil ecclésiastique. Saint Ambroise l'appelle *dies amaritudinis quo jejunamus.* Or un jour de jeûne, d'après les principes liturgiques, ne saurait jamais être un jour de fête, bien qu'un jour de fête, comme par exemple l'Annonciation, puisse tomber un jour de jeûne ou d'abstinence.

Bien que, en vertu de la législation des empereurs romains, le vendredi saint fût devenu, de bonne heure, un jour férié pour les sessions judiciaires, il ne reçut pas, par là, la qualité d'un jour de fête. Au contraire, les règlements de l'Église au temps de Constantin déclarent ouvertement qu'il est « ainsi que le samedi saint, un jour de deuil et non un jour de fête »[1]. On y demande même à ceux qui en sont capables, un jeûne non discontinué de deux jours, en se référant au texte de S. Marc (II, 20) ; car, ainsi que le dit expressément le quatrième synode de Tolède (633), can. 8 : « l'Église entière à l'habitude de passer le vendredi saint dans le deuil et dans l'abstinence, à cause de la passion du Seigneur ». Il est difficile de trouver dans la Liturgie un objet sur lequel il existe une pareille uniformité soit dans les différentes communautés ecclésiastiques, soit dans les différents pays. Le synode susdit mentionne même une expression du deuil qu'il désapprouve : elle consistait à tenir les églises fermées toute la journée, sans qu'il y

1. Const. apost. v, 12 : ἡμέραι γαρ εἰσι πενθους ἀλλ' οὐχ εορτῆς.

eût d'office, ni de psalmodie, ni de prédication (can. 7) ; il ne blâme pas qu'on ne célèbre pas la messe, car cet usage existait partout. Le sentiment de deuil se manifestait également, depuis que les couleurs liturgiques étaient en usage, par la couleur noire qui était employée partout en ce jour[1]. Au moyen âge, on se posait même la question suivante : « Pourquoi les anniversaires de la mort des Saints sont-ils célébrés dans la joie, tandis que le vendredi saint se passe dans le deuil » ? Le moine Helperich, qui vivait à Saint-Gall au IXe siècle, y répond de la manière suivante : « Jésus-Christ, par sa mort, n'a pas, comme les saints, atteint une gloire plus grande ; il n'est pas mort pour lui, mais c'est nous qui sommes la cause de sa mort. Ses ennemis, les Juifs, se sont réjouis de sa mort, tandis que les apôtres en ont été attristés et l'ont pleurée »[2].

Mentionnons ici que, dans le Wurtemberg, le Meklembourg, la Saxe, dans la principauté de Reuss (branche aînée), à Altenbourg et à Lippe, le vendredi

1. Le même usage s'observe dans l'église russe. « Les prêtres, dit Maltzew (84), portent pendant tout l'office des ornements noirs, pour exprimer le deuil de la mort du Christ ». Dans la Prusse, en vertu de la loi du 2 sept. 1899, le vendredi saint est devenu une fête civile universelle. La loi est ainsi conçue : « Paragraphe unique. Le vendredi saint est un jour de fête civile universelle. Dans les communes où la population catholique est en majorité, le travail servile traditionnel n'est pas prohibé (pas plus que le travail dans les industries. — v. § 105 A suiv. du réglement d'empire sur les métiers) à moins qu'il ne s'agisse de travaux publiquement visibles ou de travaux bruyants qui s'exécuteraient dans le voisinage des édifices consacrés au culte ».

2. Sa dissertation est jointe à l'ouvrage attribué faussement à Alcuin, *de div. off.*, dans Migne, CI, 1211 suiv. Il est également l'auteur de l'écrit de moindre importance *De computo* (Migne, CXXXVII, 18 suiv). Trithemius l'a placé faussement au XIe siècle.

saint est un des jours de pénitence et de supplication, tandis que dans les pays où a prévalu le calvinisme, on en profite pour faire des promenades et pour se divertir dans les tavernes. C'est à peu près comme si quelqu'un voulait passer en réjouissances le jour anniversaire de la mort de son père, parce qu'en ce jour il lui est échu un riche héritage.

L'office divin commençait également pendant la nuit par le chant des Matines, où l'on éteignait les cierges, comme à l'office de la veille. L'intonation à voix basse des psaumes, et la suppresion du *Gloria Patri* à la fin des psaumes, ajoutaient à l'impression de deuil.

Le Cérémonial propre au vendredi saint dans notre Liturgie actuelle prescrit d'abord la prostration du Célébrant sur les degrés de l'autel. Vient ensuite la lecture, sans titre, d'une prophétie, dans laquelle on annonce la mort du Messie et ses effets. Puis la Passion est en quelque sorte rendue présente par le chant de la Passion selon saint Jean. Suivent les monitions ou supplications générales, après lesquelles on va chercher au reposoir l'hostie consacrée la veille pour la porter à l'autel. Le célébrant chante le *Pater*, fait l'élévation et consomme l'hostie sainte. Cette messe appelée « *des présanctifiés* » n'est autre chose qu'un rite amplifié de la communion. L'adoration de la croix précède la procession au reposoir. Dans certains pays, comme en Allemagne, la cérémonie se termine par la *mise au Tombeau,* déjà en usage au xe siècle.

Dans les temps plus anciens, les rites devaient être plus simples encore ; peut-être consistaient-ils simplement dans la récitation des Psaumes ; en effet Innocent I dit que, de son temps, on ne célébrait la messe ni le

vendredi ni le samedi saints (*biduum*[1]). Les Grecs et les Russes agissent encore ainsi de nos jours. Leur office du vendredi saint comprend le chant des Psaumes et la vénération de l'image du Crucifix, ce qui revient à notre *adoration de la Croix*. A l'office du soir on apportait du Christ mort une image peinte et non un Christ sculpté, et on la vénérait[2]. Il faut prendre cette observation à la lettre dans ce sens que, le vendredi saint, il n'y avait pas de messe des présanctifiés ni le samedi saint la messe qu'on a l'habitude aujourd'hui de célébrer le matin. Le sacramentaire gélasien ne marque, pour ce jour, aucune messe, mais quelques oraisons seulement ; l'ancien missel gallican[3] n'en renferme pas davantage ; on comprend ainsi qu'en Espagne il y ait eu des endroits où les églises ne s'ouvraient même pas le vendredi saint, comme nous l'avons vu plus haut. Cependant on y faisait des prédications ; nous en possédons pour le vendredi saint des Papes saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand. Il est difficile de dire ce qui se pratiquait au sujet de la communion ; il paraît qu'en France le peuple communiait, mais non à Rome ni en Allemagne ; du moins Raban Maur[4] garde le silence à ce sujet.

1. Ep. ad Decentium Eug. xxv, c. 2 : « Constat apostolos biduo isto in moerore fuisse et propter metum Judaeorum occuluisse. Quod utique non dubium est, in tantum eos jejunasse biduo memorato, ut traditio ecclesiae habeat, isto biduo sacramenta penitus non celebrari ». Ici le mot *sacramenta* signifie *messe*, comme le mot *sacramentarium* signifie *missel*.

2. Maltzew, 86 suiv.

3. Missale gothico-gallic. Migne, lxxii, 267.

4. Amalarius, *de off. eccl.* I, 15 : « Et inde communicet populus. De quo observatione interrogavi Romanum archidiaconum et ille respondit : In statione ubi apostolicus salutat crucem, nemo ibi

En s'en tenant aux sources, on pourrait donc hasarder la conjecture que l'introduction de la messe des Présanctifiés doit être attribuée à des influences grecques ; par là s'expliquerait également ce fait surprenant des passages grecs dans les Impropères. On peut constater, en s'appuyant sur d'autres faits encore, que cette partie de la Liturgie a subi des modifications dans des temps relativement récents.

Pour ce qui est en particulier des livres liturgiques de l'Église romaine, nous trouvons dans le sacramentaire gélasien la prescription pour le prêtre de se rendre, accompagné de ses clercs, dans le plus profond silence à l'autel sur lequel était posée la sainte croix, et d'y commencer les supplications solennelles en faveur de toute l'Église et de tous les états. Ces prières étaient précédées de la monition de fléchir les genoux à l'oraison pour les Juifs, car la rubrique veut que le diacre l'annonce comme les précédentes [1]. Il s'agit des oraisons bien connues du Vendredi-Saint. A cet endroit, le sacramentaire ne fait pas mention encore de l'adoration de la Croix, mais, après les supplications, les diacres vont prendre dans le *sacrarium* les deux espèces consacrées la veille et les apportent sur l'autel. Le prêtre les consomme, après avoir vénéré et baisé la croix. Puis tous les assistants vénèrent la croix et communient. Cependant il ne faut pas oublier que le sacramentaire de Gélase ne donne pas le rite romain pur, mais qu'il

communicat ». Migne, cv, 1032. L'*Ordo* romain n° I (Migne, lxxviii, 951) marque encore la communion générale (et communicant omnes cum silentio). Raban Maur (*de cler. instit.* ii, 37) mentionne les autres cérémonies de ce jour (Migne, cvii, 349).

1. *Adnuntiat diaconus ut supra.* Sacr. Gel. Migne, lxxiv, 105.

l'a additionné de beaucoup de cérémonies franques qui dérivent probablement d'Alcuin ou de son temps. Il faut dire la même chose du texte du sacramentaire grégorien, en usage en France.

Dans ce dernier sacramentaire, les supplications générales ou Monitions se trouvent deux fois, d'abord au mercredi saint, puis au vendredi saint [1] ; mais elles ne sont pas placées, comme dans le gélasien, au commencement de la fonction liturgique. L'office commence plutôt, après que l'évêque a pris place sur son siège, par le chant du Trait *Domine audivi* ; puis on récite une leçon biblique et on chante un second Trait. Vient ensuite la Passion selon saint Jean, suivie des oraisons ci-dessus mentionnées, le dépouillement des autels termine l'office. La vénération solennelle de la Croix faite devant l'autel par tout le clergé et le peuple n'a lieu qu'à l'heure des Vêpres ; pendant l'adoration de la Croix on chante l'Antienne *Ecce lignum crucis*. La messe des Présanctifiés se célébrait, quant aux parties essentielles, comme aujourd'hui, bien qu'il ne soit pas fait mention expressément de l'élévation. Le dépouillement des autels devait durer depuis l'après-midi du Jeudi Saint jusqu'au matin du samedi saint. Mais le sacramentaire grégorien proprement dit ne connaît pas encore tous ces rites ; il ne donne pour le Vendredi Saint que neuf oraisons encore en usage de nos jours, et la bénédiction des catéchumènes.

Le premier des anciens Ordos romains publiés par Mabillon donne un aperçu complet de tous les rites de la semaine sainte aussi bien quant à la psalmodie que

1. Liber sacramentorum éd. MENARD ; MIGNE, LXXVIIII, 29, 86 suiv.

quant aux cérémonies. Mabillon place la composition de ces Ordos au IX[e] siècle [1]. D'après ce directoire, la psalmodie devait commencer à minuit ; les cierges sont éteints peu à peu, comme le jour précédent, la prière faite à voix basse, indique le deuil, de même l'omission du *gloria Patri*. On va prendre l'hostie sainte à l'endroit où elle a été déposée la veille, et la messe des Présanctifiés commence. Celle-ci se compose de la Préface, du *Pater*, de la prière *Libera nos*, du *Pax Domini* et de la communion de tous les assistants, laquelle cependant manque dans le rite romain actuel. Comme aujourd'hui encore, l'adoration de la Croix précédait la messe. Dans les couvents on faisait une procession à l'intérieur du cloître. Le Rite de la messe que l'on remarque ici est le même quant aux parties essentielles que celui du sacramentaire grégorien en usage en France. Qu'on remarque ce fait particulier que les oraisons solennelles des Monitions avaient lieu deux fois, le mercredi saint et le vendredi saint. Ainsi, à la place d'un vendredi saint célébré autrefois presque sans aucune cérémonie, nous avons, au IX[e] siècle, un vendredi saint doté d'un rite liturgique d'une grande richesse, lequel, dans ses parties essentielles, est le même que celui de nos jours.

DIGRESSION SUR LE NOM DE MESSE

L'expression *Missa*, la messe, ne doit pas son origine à la science théologique, mais elle s'est fixée, dans le langage populaire, pendant le cours des siècles. Les écrivains ecclésiastiques les plus anciens parlent souvent du saint sacrifice de la Messe et ils le font avec toute la clarté dé-

1. MURATORI, Lit. Rom. vet. II, 57.

sirable ; mais ils emploient, pour la dénommer, d'autres termes, lesquels correspondent parfaitement à l'essence de la chose, tels que *oblatio* et *sacrificium*, ou encore *sacramenta* et *collecta* ; ces deux derniers mots sont des dénominations plus générales. Le terme *collecta* est, dans la base latinité, une forme secondaire et abrégée de *collectio* et signifie une réunion d'hommes dans un but déterminé, c'est-à-dire ici dans le but d'honorer Dieu. Le verbe *colligere* a déjà ce sens dans la traduction latine de S. Irénée et dans Tertullien ; le substantif est employé par S. Jerôme et par d'autres écrivains plus anciens ; un reste de cet usage très ancien s'est conservé encore très longtemps dans la désignation du mot *collecta*, nom qu'on donnait à la première oraison de la messe [1]. On l'appelait *collecta* parce que, très anciennement, la messe commençait par cette oraison. Le mot, en effet, ne servait que de titre dans les livres liturgiques pour différencier les prières de la messe des autres prières qui la précédaient ou qui la suivaient. En effet, le sacrifice de la messe, d'après le Rite romain, commençait par une prière du prêtre au pied de l'autel, après l'Invitatoire chanté par un chœur de chantres ; les prières dites aujourd'hui au pied de l'autel, le *Confiteor*, le *Gloria* et le *Credo*, sont des additions faites plus tard. Cela explique pourquoi le nom de *Collecte* a été donné à cette prière initiale ; le mot se trouve dans la plupart des missels du moyen âge, même dans le missel romain jusqu'à la réforme opérée par S. Pie V, où il a été changé en celui de *Oratio*, comme aussi le mot *Postcommunio* a remplacé l'ancienne expression *ad complendum*. Si on lit dans certains livres de prières ou dans certaines explications de la messe que la prière s'appelle « collecte » parce que le prêtre recueille en quelque sorte toutes les intentions des

1. Cfr. Thalhofer, *Liturgik*, II, 82, où il démontre l'existence de cette signification dans le Microloge.

fidèles en une seule supplication, il faut avouer que cette explication, non seulement pèche contre l'archéologie, mais encore qu'elle est bien naïve, puisqu'on peut dire cela de la plupart des prières qui se rencontrent dans la Messe.

On employait également dans l'antiquité les mots *sacramentum* ou *sacramenta* pour désigner la messe [1] ; ces mots ont donné naissance au terme de *sacramentaire* par lequel on désignait autrefois communément le missel. A côté de ces dénominations, on employait encore celle de *oblatio* et *sacrificium*, qui avaient l'avantage d'exprimer d'une manière adéquate la nature de la chose. La première est particulièrement chère au fondateur de la langue latine de l'Église, c'est-à-dire à Tertullien ; de même à S. Cyprien ; elle se rencontre d'ailleurs pour ainsi dire chez tous les écrivains et dans tous les temps [2]. Le mot *sacrificium* est le terme dont se sert préférablement à tant d'autres S. Augustin [3] pour désigner le sacrifice de la Messe. On sait que ce saint Docteur a déjà donné sur le sacrifice et spécialement sur le sacrifice de la messe une théorie en règle.

Passons à l'expression *Missa*. Dans *Ite, missa est*, elle ne peut pas être un participe, puisque rien ne précède à quoi on pourrait rapporter le participe féminin ; elle est donc un substantif. Pour fixer la signification de ce substantif et pour montrer comment il a obtenu l'honneur de devenir l'expression technique pour l'action la plus sainte du culte

1. *Sacramenta* se trouve entre autres dans les épîtres de S. INNOCENT I, XVII, c. 5, 12 ; XXV, c. 4.

2. TERTULL., *de exhort. cast.* ; *Apol.* 2 ; *Ad uxor.* II, 8 ; *De praescr.* IV ; *de virg. vel.* 13 ; *de corona,* 2 ; *de carne Christi,* 2. Le mot *sacrificium* est employé par TERTULLIEN : *De cultu foem.*, II, 11 ; par S. CYPRIEN, Ep. II, 12, XV, 1 ; *Ad Cecil.* c. 9 et 17 etc, Chez S. AMBROISE. *De obitu Valent.*, II, 113 ; *In Ps.* XXXVIII, c. 25 ; CXVIII, c. 48 : Ep. XXXIX, 4.

3. *De civit. Dei* X, 6-20 ; *Cont. Faust. Man.* XX, 18 ; *Enarr. in Ps.* 30, c. 6 ; 106, c. 13 ; *Epist.* 54, 4 ; 149, 15 ; *Sermo* 137, 8 ; 310, 30 ; 311, 15 ; 345, 4 etc.

de l'Église catholique, nous avons besoin de faire une digression dans le domaine de l'étymologie, de la Patrologie et de la liturgie. Quant à l'étymologie du mot, on s'est évertué autrefois de faire dériver le mot messe de l'hébreu מסה (Deut. xvi, 10) ; on était persuadé que le nom devait être aussi ancien que la chose. De nos jours on sourira peut-être de cette tentative [1].

Plus plausible est déjà l'idée de certains liturgistes du moyen âge qui expliquaient le mot comme étant synonyme de *transmissio*, c. à. d. une transmission, une oblation, une donation ou une dédicace du sacrifice fait à Dieu. Heureusement, pour atteindre notre but, nous n'avons pas besoin de recourir à de semblables combinaisons, car un homme qui connaissait encore par expérience les institutions et le langage du moyen âge, nous a expliqué le sens et l'origine du mot « messe ».

Saint Avit, évêque de Vienne († 518) qui vivait à l'époque de transition entre l'antiquité et le moyen âge et qui est par conséquent un témoin digne de toute confiance dans cette matière, fut interrogé sur la signification du mot *messe* par Gondebaud, son souverain, roi de Bourgogne. Il répondit que *missam facere* voulait dire *dimittere* ou renvoyer, et que cette expression était employée chez les Romains aussi bien dans les audiences du palais que dans les sessions des tribunaux pour signifier à l'assemblée que l'audience ou la séance était terminée et qu'on pouvait s'en aller ; la même chose aurait lieu dans les églises. S. Avit [2] lui-même emploie simplement le mot *missa* pour office divin.

On comprend que l'interprétation de S. Avit est la bonne. Car, de même qu'à chaque séance ou assemblée il est nécessaire d'en indiquer la fin en disant, par exemple : « la séance est levée » ; de même il est nécessaire d'indiquer la

1. Baronius, *Annal. eccl.* ad. ann. 34, c. 59.
2. *Ep. I ad Gundobadum*, c. 1 ; ep. iii.

fin de l'office dans l'église, où un plus grand nombre de fidèles est réuni. C'est ce que pratiquaient déjà les anciens Romains dans leurs sacrifices et offices religieux ; les chrétiens observaient naturellement la même chose. Déjà Tertullien parle d'un renvoi des fidèles *dimissio plebis* [1] ; la même chose est pratiquée dans les liturgies grecques, bien que les formules employées se distinguent un peu de celles des Latins [2].

Or, ce n'était pas au sacrifice de la messe lui-même que s'appliquait tout d'abord la dénomination « messe », mais aux autres exercices du culte de la primitive église, à la prière publique et à ses différentes parties, à la psalmodie par conséquent ou, en d'autres termes, aux différentes heures canoniales. Nous voyons par le récit de l'auteur de la *Peregrinatio Silviae* [3], de quelle importance étaient alors les heures canoniales : « *Chaque jour*, de grand matin, au chant du coq, on ouvre les portes de l'église ; tous les moines, toutes les religieuses et un grand nombre de laïcs s'y trouvent réunis et chantent jusqu'au lever du soleil, en chœurs alternatifs, des hymnes et des psaumes ainsi que les antiennes correspondantes et une oraison à chacune d'elles. Au lever du soleil commencent alors les hymnes du matin : l'évêque y vient assisté de son clergé et chante les oraisons dans l'enceinte de l'autel. Puis il sort et bénit chacun en particulier. « *Et sic fit missa* » c'est-à-dire ainsi finit cet office religieux qui comprenait, d'après notre manière de parler, les Matines, les Laudes et Prime. Aux Petites heures qui suivaient, on

1. *Test. de anima*, c. 9.

2. Voici la formule : ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, c. à. d. Vous êtes renvoyés en paix ! ou bien : πορευεσθε ἐν εἰρήνῃ, Allez en paix ! ou bien : ἐν εἰρήνῃ προελυωμεν. DANIEL, *Cod. lit.* IV, 79, 131, 370, 449. *Ite missa est* a donc le sens littéral de : Allez, c'est le renvoi.

3. Éd. GEYER, c. 24 suiv.

observait le même cérémonial. Les choses se passaient avec plus de solennité à vèpres, où le diacre enjoignait à la fin aux fidèles d'incliner la tête et de recevoir la bénédiction de l'évêque. L'auteur de la *Peregrinatio* en termine le récit par les mêmes mots : *Et sic fit missa.*

Il est à remarquer que la psalmodie avait lieu de cette manière tous les jours, tandis que le sacrifice de la messe, notamment en Orient, n'était pas offert tous les jours. Aussi, dans le temps de Carême, il n'était célébré que le dimanche et le samedi. A chaque heure canoniale il y avait par conséquent un semblable renvoi du peuple, une *missa* ; de là le nom de *missa* devint populaire pour signifier les différentes heures. En prenant les choses strictement, le nom n'était pas exact non plus, mais le langage populaire ne forme pas ses expressions d'après des principes scientifiques, il les prend communément dans les choses qui frappent le plus les sens. Chez l'auteur de la *Peregrinatio Silviae* qui adopte entièrement le langage populaire, nous trouvons, dans le même sens, la dénomination de *missa vigiliarum* pour ce que nous appellerions *les matines*, et le mot *missa lucernaris* pour vêpres. Dans cette relation, le mot *missa* n'a d'autre sens que celui de « renvoi ». Quant à la nature de ce renvoi, l'auteur l'explique une fois à la manière naïve qui lui est propre : c'est le renvoi de l'église (*missa de ecclesia* c. 37, § 3, l. 20). Une phrase incidente explique de quel renvoi il s'agit dans chaque cas particulier, à moins que le contexte ne l'indique clairement lui-même. Naturellement, il peut être question également du renvoi après la messe, mais le mot ne signifie pas le sacrifice lui-même. Bien loin de voir dans le mot *missa* un terme technique pour signifier le sacrifice de la messe, — et c'est de cela qu'il s'agit, — l'auteur se corrige aussitôt lorsque le mot *missa* lui a échappé pour désigner le saint sacrifice, et s'explique en disant que la *missa* dont il est parlé, désigne

l'oblation[1]. Lorsque la pèlerine veut s'exprimer avec précision, elle appelle toujours la messe *oblatio*, parfois aussi *sacramentum*, soit au singulier soit au pluriel. Naturellement le terme *missa* peut être employé également pour désigner comme genre le sacrifice de la messe, puisque, dans cet acte, il y a un ou plusieurs renvois des fidèles. S'il en était autrement, jamais le mot *missa* ne serait devenu le terme qui exprime le sacrifice de la messe.

La même terminologie se rencontre chez Cassien, qui vivait un peu plus tard et auquel nous devons surtout la connaissance exacte des institutions monastiques. Une partie importante de ces institutions c'est la prière ou les heures canoniales, et il faut s'attendre à trouver chez lui les noms classiques pour exprimer ces choses. Il en est ainsi en effet ; les termes en sont formés du mot *missa*, tout comme chez Sylvia. Matines et Laudes, p. e. sont appelés *missa nocturna* ou *missa vigiliarum*[2]. Mais il appelle le sacrifice de la messe : *oblatio* ou *sacrificium*.

Comme on peut le voir par ces citations, le mot *missa* retient le sens primitif de « renvoi » : il est par conséquent une expression générique qui reçoit par l'addition de *vigiliarum* ou autre un sens plus précis. Il en est de même p. e. chez le Pape Innocent I (*Epist.* XVII, c. 12 ; MIGNE, XX, 535) qui, parlant des prêtres du parti de Bonose, demande s'ils ont dit la messe ou s'ils ont consacré, ce qu'il appelle *sacramenta conficere*, s'ils ont donné la communion au peuple (*si populis tribuit*) et si, conformément à l'usage, ils

1. « Missa autem quae fit in hoc est oblatio » ; le passage d'ailleurs semble avoir été corrigé. L'autre passage que cite le professeur FUNK (*Tüb. Quartalschrift*, 1904, 56) en faveur de l'opinion contraire : « fit oblatio in Anastase maturius ita ut fiat missa ante solem » doit être traduit ainsi : Le sacrifice de la messe a lieu plus tôt, de manière qu'il soit terminé avant le lever du soleil. Le mot *missa* est pris ici dans le sens de « renvoi après la messe ».

2. CASSIAN., *de coenobiorum institutis* II, 7, 13-15 ; III, 7 ; XI, 15.

ont fait les renvois (*si missas complevil*). Abstraction faite de ce que, dans la même phrase, on emploie difficilement deux mots différents pour désigner la même chose, rien que le pluriel montre déjà qu'il n'est pas question du sacrifice de la messe, mais qu'il s'agit des autres *missae*, savoir des Heures canoniales dont la célébration était également l'affaire des évêques et des prêtres. Il ne peut être douteux que le Pape S. Léon I se sert des mêmes termes pour désigner le sacrifice de la messe : *oblatio* et *sacrificium* se trouvent plusieurs fois dans ses écrits. Si à côté de ces expressions nous trouvons une fois le mot *missa*, il ne peut être question que du renvoi des fidèles à la fin de l'office[1]. Donc, encore au v[e] siècle, le mot *missa* signifie toujours « renvoi », jamais le sacrifice de la messe. Pour exprimer celui-ci on avait les termes *oblatio* et *sacrificium*.

Quand, à cette époque, on parlait avec précision, on employait constamment les expressions dans ce sens. Mais, nous l'avons dit, les renvois solennels des fidèles faits à la fin des offices (*missa*) donnaient lieu à ces dénominations. Comme, dans le sacrifice de la messe, il y a deux renvois, celui de tous les fidèles à la fois et celui des catéchumènes[1] après le sermon, on ne doit pas être surpris que le mot *missa* ait été employé également pour désigner le sacrifice de la messe et soit devenu d'autant plus l'expression populaire à mesure que les heures canoniales furent moins en usage chez les laïcs et devinrent davantage l'occupation des clercs et des religieux. Il y eut par conséquent une époque de transition avant que le mot *missa* devînt le nom populaire, à l'exclusion de tout autre, du sacrifice de la messe. Cette période embrasse le sixième siècle tout entier et se manifeste particulièrement dans les écrits de S. Benoît et de S. Grégoire le Grand ; tous les deux, en

1. Primitivement l'expression *missa catechumenorum* ne voulait pas dire : partie de la messe à laquelle pouvaient assister les catéchumènes, mais : « renvoi des catéchumènes ».

effet, emploient le mot *missa* indistinctement pour désigner tantôt le sacrifice de la messe, tantôt les différentes heures de l'Office canonial [1]. La même chose se voit chez Grégoire de Tours et chez d'autres auteurs. Mais le dernier exemple où le mot *missa* est employé indistinctement pour désigner ces deux choses, est, ce nous semble, une épisode de la vie de S. Ludger composée par Altfrid [2].

Dans cette matière, le mode d'agir des chefs de l'Église et le langage officiel devaient naturellement avoir une grande influence. Du moment qu'eux aussi se servaient de l'expression *missa*, si peu en rapport avec la nature des choses, mais qui était devenue populaire, il y avait tout lieu de croire que finalement elle deviendrait le terme employé exclusivement pour désigner le sacrifice de la messe, ce qui arriva effectivement. Si nous feuilletons les canons plus anciens des synodes de l'Occident, nous y rencontrons toutes les expressions que nous connaissons déjà, notamment celle de *oblatio* dans le synode d'Arles tenu en 314 (can. 5 et 19), et celle de *sacrificium* dans les synodes de Carthage tenus en 390 (can. 8) et en 314 (can. 14) ; de même nous trouvons *missa* pour désigner les différentes parties de la psalmodie [3] et des offices habituels de la messe et de la psalmodie réunis [4] ; mais le terme *missa* avec le sens du sacrifice de la messe seul, ne se trouve clairement et

1. En faveur de *missae* pris dans le sens d' « heures canoniales », nous citons : Greg. M, Ep. II, 12 ; III, 63 ; IX, 64 ; Migne, LXXVII, 1187 ; dans le sens de « sacrifice de la messe » : Ep. IV, 39 ; Hom. L, 8. Avec le sens générique pour les deux : Ep. III, 63 ; IV, 18 etc. Comme nous l'a fait remarquer le R. P. Lindenbauer, de l'Ordre de S. Benoît à Metten, S. Benoît emploie le terme *missa* pour le renvoi après les Heures en plusieurs endroits de sa Règle, (c. 17, Migne, LXVI, 460) et pour le sacrifice de la Messe ; *ibid*. c. 35, n. 63.

2. Acta S. Ludgeri c. 20 ; Migne, XCIX, 779.

3. Agathense, 504, can. 30 : *missæ vespertinæ*

4. P. e. Braccarense II, can. 64. Agath. can. 47.

indubitablement pour la première fois que dans le 4e synode d'Arles tenu en 524 (can. 4), et puis dans d'autres synodes de la Gaule, du VIe siècle.

Par contre, il faut nier absolument que le mot *missa* se rencontre déjà, dans ce sens, au IVe siècle. L'unique passage qu'avec une apparence de raison on ait cité jusqu'ici en faveur de cette opinion, se trouve dans la lettre de S. Ambroise [1], dans laquelle le saint évêque raconte à sa sœur les attentats par lesquels les Ariens cherchèrent à s'emparer de l'église principale de Milan, le dimanche des Rameaux. Ambroise était occupé au service divin ; il venait de terminer l'homélie et il était sur le point de congédier les catéchumènes, lorsqu'il apprit la nouvelle troublante que les Ariens s'étaient emparés d'une basilique située hors de la ville. Il ne se laissa pas émouvoir par cette nouvelle alarmante ; mais il resta, renvoya les catéchumènes et commença le sacrifice, pendant lequel il lui arriva une autre nouvelle concernant cette invasion. Il s'agit dans ce passage des mots : *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero* etc. Jusqu'ici on a toujours commenté cette parole de *missa* dans le sens du sacrifice de la messe. Et cependant ce mot n'a pas d'autre signification dans ce passage que celle de renvoi. Car, le dimanche des Rameaux, avait lieu à Milan la profession de foi, appelée *traditio symboli*, faite par les catéchumènes de la catégorie supérieure ; cérémonie solennelle dans le genre de la première communion des enfants qui a lieu chez nous. Il fallait donc faire en ce jour un double renvoi des catéchumènes ; d'abord celui de la classe inférieure parce qu'ils ne devaient pas encore apprendre le symbole que récitait alors la classe supérieure, puis le renvoi de la catégorie supérieure ou des *competentes*, car ceux-ci,

1. Ep. I, 20, c. 3-5.

n'ayant pas encore reçu le baptême, ne pouvaient pas assister au sacrifice de la messe.

On a objecté contre cette manière d'exposer les faits[1] que, dans ce passage, *missa* avait quand même le sens de sacrifice de la messe, parce que l'acte du renvoi étant très court, S. Ambroise n'avait pas pu dire pour le désigner : *missam facere coepi*. Nous répondons que la durée d'un acte, pour qu'on en puisse marquer le commencement, le milieu et la fin, dépend des circonstances. Or l'acte de renvoyer les *competentes* était pour cela d'une durée suffisante. Les Constitutions Apostoliques nous en donnent la formule. Les prières qu'on faisait à l'occasion du renvoi des catéchumènes y remplissent trois pages d'impression (*Const. Ap.* VIII, 5 ; § 6 jusqu'à VI, § 4). A la cérémonie du renvoi des candidats au baptême, on récitait trois prières, dites l'une par le diacre, l'autre par les catéchumènes, et la troisième par l'évêque qui donnait ensuite la bénédiction. Il faut y ajouter une allocution spéciale de l'évêque comme nous en avons deux dans S. Augustin (*sermo* 215 et 216). L'acte par conséquent avait une durée suffisante pour qu'on en pût distinguer le commencement, le milieu et la fin.

En résumé : le mot *missa* est employé dès le IVe siècle pour désigner les différentes Heures canoniales ; au VIe et au VIIIe siècle il devient l'expression technique pour désigner le sacrifice de la messe ; peu à peu il fait disparaître l'ancien mode de parler lequel, néanmoins, se conserve, dans des cas isolés, jusqu'au IXe siècle pour disparaître complètement au moyen âge.

1. P. e. le Professeur FUNK dans *Tüb. Theol. Quartalsch.* 1904, 1er fascicule.

LE SAMEDI SAINT

Ce jour est également un jour de deuil ; ce qui résulte de ce fait que, dans l'église orientale, le samedi saint est un jour de jeûne, bien que, dans cette église, on ne jeûne jamais le samedi. Cependant la tristesse de ce jour est atténuée par la pensée de la résurrection prochaine ; aussi dans la messe on fait déjà résonner l'*Alleluia*, cri de joie qui ne s'était plus fait entendre depuis la Septuagésime [1].

La cérémonie commence, comme les jours précédents, par la récitation nocturne des Psaumes, où les lumières sont également éteintes graduellement. Cet usage est très ancien, mais celui du cierge triangulaire avec la cérémonie du *Lumen Christi* est d'origine plus récente [2].

Chez les auteurs du moyen âge, la description des autres cérémonies de ce jour commence par la bénédiction du feu, cérémonie qui se fait encore aujourd'hui de grand matin. Pour expliquer l'origine de ce rite on a prétendu que cette bénédiction n'avait pas seulement lieu en ce jour, mais qu'elle se faisait tous les soirs à Vêpres [3]. Mais les preuves apportées en faveur de cette

1. Chez les Grecs l'usage de l'*Alleluia* est conservé pendant le carême, Maltzew, 86.

2. On le trouve pour la première fois dans l'*Ordo Rom.*, xiv, n. 94 (xiiie siècle); Migne, lxxviii, 1218. Binterim, *Denkw.* v, 221.

3. Cette opinion est soutenue par Thomassin, 330 suiv. L'opinion contraire est défendue par Binterim (*Denkw.* v, 214) qui fait justement remarquer qu'à Rome la bénédiction du feu était inconnue au viiie siècle, comme le prouve la réponse du Pape Zacharie à la question faite à ce sujet par S. Boniface. Elle n'y fut adoptée que par le Pape Léon IV. Elle semble être une transformation

opinion ne sont pas suffisamment solides ; d'autre part, ce rite est particulièrement adapté au samedi saint comme étant le terme légal pour l'administration du baptême qu'on aimait à appeler *illumination* (illuminatio, φωτισμός) si bien que l'expression *illuminati* était communément employée pour désigner les néophytes.

La bénédiction du cierge pascal doit sans doute son origine à ce même ordre d'idée. La question de l'origine de cet usage n'est pas élucidée encore. On a démontré qu'en Espagne la bénédiction d'un cierge et d'une lampe (*lucerna*) dans la nuit de Pâques était générale au VIIe siècle, et l'adoption de cet usage fut également recommandée aux églises de Gallicie par le quatrième synode de Tolède (633, can. 9). Le cierge pascal est un symbole du Christ ; il est bénit au chant de l'*Exultet* appelé *praeconium paschale*, chant de triomphe magnifique qu'on attribue à S. Augustin. Ce cierge est allumé à l'office principal pendant tout le temps pascal ; il est placé à côté de l'autel sur un chandelier particulier. Dans les écrits d'Ennodius, évêque de Pavie († 521), on trouve deux préfaces pour la bénédiction de ce cierge ; les auteurs de Liturgie du moyen-âge en font généralement remonter la bénédiction au pape Zozime [1].

Les cérémonies liturgiques proprement dites du sa-

ecclésiastique des feux pascals usités chez les Germains. Les sacramentaires romains les plus anciens ne la connaissent pas encore.

1. Il est vrai qu'on ne lit dans la vie de Zosime (*Vita Zosimi*) mort en 418, que ces paroles : « Per parrocia concessa licentia cereum benedici ». On peut se demander si ces mots obscurs ont trait au cierge pascal. V. Mgr Duchesne, *Liber pontif.* I, 225.

medi saint ne commençaient autrefois que dans l'après-midi, la matinée étant employée à l'ornementation de l'église et aux préparatifs de la fête [1]. Ces cérémonies sont : la bénédiction du cierge pascal, la lecture des prophéties de l'Ancien Testament et la bénédiction des fonts baptismaux. Ces cérémonies doivent être considérées comme des actes préparatoires à l'administration du baptême solennel. Elles commençaient le soir, comme nous l'avons dit déjà. La nuit se passait en veilles (*pervigilium paschæ*). Les actes préparatoires étant terminés, on conférait le baptême aux néophytes, après lequel on célébrait la messe du jour. Pour y assister, les néophytes, accompagnés des fidèles et du clergé, se rendaient processionnellement de l'église du baptistère, quand il y en avait une, à l'église principale. L'empereur Constantin faisait illuminer pendant cette nuit les rues et les places de la capitale, comme aux jours de fête. Lui-même, en qualité de catéchumène, passait la nuit en prière dans sa chapelle domestique et sanctifiait par d'abondantes aumônes la fête de Pâques. Dans les livres liturgiques la messe est intitulée : *in vigilia Paschæ*. Comme elle ne commençait qu'après minuit, on y pouvait chanter déjà l'*Alleluia*. Cette disposition de l'horaire était encore en vigueur

1. Hoc autem die inclinante ad vesperam statuta celebratio noctis Dominicæ in ecclesia incipitur etc. RABAN MAUR. *de cleric. institut.* II, 38, MIGNE, CVII, 350. Post nonam (donc à 3 heures) vestiantur omnes qui ad sacram aliquid habuerint legendi etc. *Cons. Farf.* ed. ALBERS, 55. La même heure est indiquée par les *Constitut. Lanfranci*, MIGNE, CL, 466. D'après l'Ordo Romain X, app. n. 16 les cérémonies commençaient à midi (*hora sexta*). Chez les Grecs et les Russes, la messe commence encore de nos jours après l'office du soir ou après Vêpres. MALTZEW, XCIII. HEFELE, Beiträge II, 291.

au XI[e] siècle, car Rupert de Deutz (*de div. off.* VII, 11) en parle comme d'une institution établie, et ce ne fut que plus tard que les actes précités furent placés dans la matinée du samedi, ainsi que la messe; l'Alleluia fut donc anticipé. On y ajoutait l'office pascal de la psalmodie, lequel devait être naturellement le plus court possible, puisque les autres cérémonies réclamaient tant de temps. Pour le même motif le sermon était habituellement court, le jour de Pâques [1].

Dans l'antiquité, au contraire, le rite romain était beaucoup plus simple. La cérémonie commençait par la profession de foi de la part des néophytes, et une prière du Pape sur eux. Puis suivaient les autres actes préparatoires au baptême, les renoncements, quatre leçons de l'Ancien Testament, le chant du Psaume 41[e] avec deux oraisons, la bénédiction de l'eau baptismale, le baptême lui-même et la confirmation des nouveaux baptisés. La messe terminait les cérémonies [2].

Si nous examinons ce que les autres livres liturgiques présentent encore de particulier, nous trouvons dans le *Missale Gallicanum* [3], après les oraisons qui suivent les différentes heures, l'*Exultet* et la bénédiction du cierge pascal, puis des supplications générales pour les différents états de la chrétienté, finalement pour les néophytes et les *Competentes*. Puis viennent les cérémonies du baptême (*opus ad baptizandum*) c'est-à-dire les exorcismes, la bénédiction des fonts, le lave-

1. Cfr. AUGUSTIN, *Serm.* 228 in die Paschae V : Post laborem noctis praeteritae... diu vos tenere sermone non debet. En Afrique le baptême avait également lieu dans la nuit du samedi au dimanche (*Serm.* 214, c. 1).

2. MURATORI, *Lit. Rom. vet.* II, 51-66.

3. MIGNE, LXXII, 364-371.

ment des pieds et l'acte du baptême. Suivent les prières pour la messe. Les rites sont les mêmes dans le missel *gothico-gallicanum* [1].

Le sacramentaire de Gélase prescrit pour le samedi saint les rites suivants : de grand matin on devait réciter les exorcismes sur les catéchumènes ; après qu'ils avaient prononcé le renoncement solennel, ils devaient faire la profession de foi (*redditio symboli*). Vers la huitième heure le clergé devait se réunir à la sacristie, et commencer la litanie qu'il poursuivait en se rendant à l'autel. A l'*Agnus Dei* le cierge pascal devait être allumé et bénit, ce qui se faisait sans le chant de l'*Exultet*. Puis devaient être lues les leçons de l'Ancien Testament, chacune suivie d'une oraison ; enfin on devait bénir les fonts et procéder au baptême des néophytes.

D'après le sacramentaire franc, dit grégorien, le clergé et le peuple doivent se réunir à l'église à la huitième heure, c'est-à-dire selon notre manière de compter, vers les deux heures de l'après-midi. On allume deux cierges que des notaires tiennent l'un à droite, l'autre à gauche de l'autel, pendant qu'un lecteur, du haut de l'ambon, lit les leçons de l'Ancien Testament qui se terminent, chacune, par une oraison. Alors l'évêque et le clergé, précédés des deux notaires portant les cierges allumés, se rendent à la chapelle des baptêmes, où l'on procède à la bénédiction de l'eau baptismale. Après la bénédiction des fonts qui se faisait, dans les parties essentielles, de la même manière que de nos jours, avait lieu le baptême, dont les cérémonies, il convient de le faire remarquer, étaient différentes pour les enfants et pour les adultes. Immédiatement

1. Cfr. *ibid*. 268-277.

après le baptême, les néophytes, même les enfants, reçoivent la confirmation dont le rite et la signification apparaissent ici clairement [1]. Le baptême ayant été conféré, les chanteurs entonnaient dans l'église les litanies ; puis l'évêque entonnait le *Gloria in excelsis*. La messe du jour terminait l'office.

De même que l'Église commémore par une fête spéciale l'anniversaire de la consécration de l'église et du sacre des évêques, l'anniversaire du jour du baptême devait être pour les baptisés un jour d'action de grâce et de joie spirituelle, en même temps que de la rénovation des promesses du baptême ; par conséquent, un jour de retour sur soi-même et d'un sérieux examen de conscience. L'Église en rappelait le souvenir en en célébrant l'anniversaire pour lequel elle avait institué une messe propre ; c'est ce qu'on appelait : *pascha annotina* [2]. Une telle cérémonie n'avait pleinement sa raison d'être qu'à l'époque où l'on baptisait les adultes. Quand la coutume devint générale de baptiser les petits enfants aussitôt après la naissance, cette cérémonie se perdit peu à peu. Néanmoins la *pascha annotina* se trouve encore dans le livre des homélies que le diacre Paul composa par ordre de Charlemagne vers 785 à 790, ainsi que dans le sacramentaire d'Essen qui date de 850 à 870.

1. Migne, lxxviii, 90. Les prescriptions liturgiques en usage aux époques plus récentes pendant les trois derniers jours de la semaine sont données par l'*Ordo Rom.* i, dans Migne, lxxviii, 951.

2. Binterim (*Denkw.* v, 247) pense qu'elle ne se faisait pas quand le jour anniversaire des dernières Pâques tombait pendant le carême.

PAQUES ET LA SEMAINE DE PAQUES

Pour se faire une idée exacte de la solennité pascale, il faut se rappeler toujours qu'elle était très étroitement unie à l'administration solennelle du baptême. Les actes liturgiques préparatoires commençaient dans l'après-midi du Samedi Saint et se continuaient pendant la nuit. Quand le nombre des catéchumènes était très considérable, le baptême et la célébration de Pâques formaient un tout. Cette connexion intime ne fut brisée que très tard, alors que le souvenir de ce qui y avait donné lieu eut complètement disparu et qu'on n'avait plus l'idée de la pratique du catéchuménat. La plus grande partie des cérémonies, celle qui frappait davantage les sens, fut transférée dans la matinée et il est en quelque sorte regrettable que ces siècles n'aient rien créé qui fût en rapport avec les temps nouveaux, mais qu'on en ait modifié tout bonnement l'horaire. Par là, une partie des actions liturgiques devint inintelligible.

La lacune fut en quelque manière remplie par la cérémonie de la résurrection. Elle avait lieu, en beaucoup d'endroits, le dimanche matin et consistait en une procession imposante. Celle-ci a simplement son origine dans un fait qui remonte aux temps les plus anciens du Christianisme. Après la cérémonie du baptême, les catéchumènes et le clergé se rendaient en procession solennelle du baptistère à la cathédrale. L'ignorance de cet antique usage a peut-être fait dire à certains écrivains plus récents que la procession était

la mise en action de cette recommandation faite par Notre Seigneur à ses disciples : « Je vous précéderai dans la Galilée », les invitant par là à se rendre en Galilée après sa résurrection (Matth., xvvi, 32 ; xxviii, 16) [1].

La cérémonie de la Résurrection se fait en différents pays ou diocèses. L'*Ordo Romain* du xiii[e] siècle qui porte le nom du Cardinal Jacques Gaétan [2], en fait mention le premier. Il serait trop long de la décrire, ainsi que les autres usages du jour de Pâques. Ces choses, ainsi que les particularités du Rite, sont mieux à leur place dans les traités spéciaux de liturgie. Rappelons seulement la coutume de bénir les aliments dont l'usage, prohibé en carême, redevenait licite, spécialement la viande, les œufs, le fromage, le beurre ; mais on bénissait également d'autres aliments. Le but primitif de cette bénédiction était sans doute d'empêcher qu'après une si longue abstinence, la sensualité ne prévalût trop dans leur usage [3].

Rappelons ici de nouveau le récit de la *Peregrinatio Sylviæ* où sont mentionnées les processions aux différentes églises et à la montagne des Oliviers, encore en usage à Jérusalem. L'auteur les rapporte comme faisant partie de la solennité du jour de Pâques ainsi que des autres jours de la semaine pascale. Il n'a pas

1. Durandus, *De off. eccl.* vi, 88. De même dans les *Consuetud. Farf.* ed. Albers, 58, on prescrit une procession solennelle des moines dans l'église et dans le cloître.

2. *Ordo Rom.* xiv, c, 95 ; Migne, lxxviii, 1219. Les cérémonies usitées dans cette circonstance sont parfois dramatiques, par exemple Martène, iii, 483, 506 suiv.

3. Thalhofer, *Liturgik*, ii, 2, 551. Quant aux autres usages et pratiques populaires, voyez Migne, *Dictionn.*

d'autres divergences à noter entre les usages de sa patrie et ceux de Jérusalem. Le samedi et le dimanche après Pâques, on lisait l'évangile relatif à l'incrédulité de saint Thomas, chose qui a lieu encore de nos jours[1].

Quant à la semaine de Pâques, les deux premiers jours ont encore le rite des plus grandes fêtes. Le lundi, on commémore le voyage des disciples d'Emmaüs et on lit l'évangile de S. Luc (xxvi, 13-35) qui rapporte ce fait; le mardi on lit l'évangile de S. Luc (xxiv, 36-47) qui rapporte l'apparition du Seigneur au milieu des apôtres; le mercredi celui de l'apparition de Jésus ressuscité au lac de Génésareth à Pierre et autres disciples ainsi que de la pêche miraculeuse, d'après S. Jean (xxi, 1-14) ; le jeudi l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine dans le jardin du Saint Sépulcre (Joann., xx, 11-18) ; le vendredi son apparition sur une montagne de la Galilée (Matth., xxviii, 16-20); le samedi l'évangile est celui de la première apparition à Marie-Madeleine immédiatement après la résurrection (Joan., xx, 1-9).

Le dimanche suivant clôture l'Octave; à cause de cela il s'appelait autrefois tout simplement *Octava paschae* ou bien *Pascha clausum* ; plus tard il a pris le nom de *Dominica in albis scil. deponendis.* Les néophytes en effet portaient jusqu'à ce jour la robe blanche qu'ils avaient reçue au baptême. Quand Pâques cessa d'être le jour du baptême, on choisit très justement le dimanche *in albis* pour admettre à la première communion les enfants qui, dans cette circonstance, renouve-

1. *Peregr.*, *Silviæ*, ed. Geyer, c. 39 et 40. Dans plusieurs diocèses de France, on fait des processions toute la semaine. Martène, iii, 510.

laient les promesses du baptême. Raban Maur[1] rapporte en outre que, de son temps, on donnait en ce jour la confirmation.

Les oraisons de l'octave de Pâques ont alternativement en vue les deux objets de joie propres à la solennité, savoir la résurrection de Notre-Seigneur d'une part et l'accroissement des fidèles d'autre part. Ce dernier objet est surtout exprimé dans les oraisons de la troisième, de la cinquième et de la sixième férie. Les Évangiles ont tous pour objet quelqu'une des apparitions dont le Seigneur favorisa, après sa résurrection, quelques-uns de ses adhérents. Les Épîtres sont en grande partie choisies dans les Actes des Apôtres, ou bien elles traitent de la rénovation spirituelle de l'homme qui est une conséquence de l'œuvre de la Rédemption. Les oraisons de toute l'octave, à l'exception des deux du lundi, sont encore aujourd'hui celles du sacramentaire dit grégorien[2]; celles des dimanches suivants jusqu'à la Pentecôte, ne sont que rarement conformes à celles de ce sacramentaire ; elles sont tirées, à deux exceptions près, de celui de Gélase. Ces dimanches préparent à la conclusion de l'œuvre de la rédemption et au départ de Jésus retournant à son Père; en conséquence, les évangiles des troisième, quatrième et cinquième dimanches sont tirés du 16e chapitre de S. Jean.

Juste au milieu du temps que les anciens appelaient *quinquagésima*, c'est-à-dire 25 jours après Pâques ou le

1. *De cleric. instit.* II, 39 ; Knöpfler, 138,

2. Muratori, *Lit. Rom. vet.* II, 67-75. La dénomination des différents jours de l'octave de Pâques ne se distingue de la dénomination actuelle que dans la forme. On appelait les jours de semaine *Feriae in albis*, et le dimanche après Pâques *Dominica post albas* scil. *depositas*.

mercredi de la quatrième semaine après Pâques, on célébrait autrefois, dans certaines églises, l'événement rapporté par S. Jean au chapitre VIIe. Jésus-Christ entra dans le temple à la fête des tabernacles, au milieu de la solennité (*festo mediante*) et fit un discours (JOANN., VII, 14). Le dernier jour de la fête, il se tint dans le temple et s'écria, faisant allusion à la libation[1] que les Juifs avaient l'habitude de faire en ce jour : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive »[2] (JOANN., VII, 37). En souvenir de ce fait, on fait encore aujourd'hui, dans les églises d'Orient, la bénédiction de l'eau. Celle-ci ne doit pas être confondue avec une bénédiction similaire qui a lieu le 6 janvier en l'honneur du baptême de Jésus-Christ dans le Jourdain (*missa aquae*). Cet anniversaire s'appelait chez les Grecs μεσοπεντεκοστή, *festum mediae Pentecostes*. Le nom s'explique, comme nous l'avons déja dit, par l'usage ecclésiastique très ancien consistant à appeler *Pentecoste*, non pas la fête de la Pentecôte, mais tout l'espace de temps compris entre Pâques et la Pentecôte[2].

§ 10. — *LE TEMPS PRÉPARATOIRE A PAQUES. LE CARÊME ET LE JEUNE PASCAL.*

Les grandes fêtes ont, en règle générale, un temps de préparation lequel, dans beaucoup de cas, ne consiste qu'en un seul jour appelé vigile. Mais pour Pâques, ce

1. Celle-ci consistait à répandre près de l'autel de l'eau puisée dans la fontaine de Siloë. WINER, *Bibl. Realw.* II, 8.

2. Cfr. ATHANASIUS, discours pour les fêtes, et sur toute cette matière. NILLES : *Innsbr. Zeitschrift für Kath. Theologie* 1895, 169 suiv.

temps comprend neuf semaines formant deux parties distinctes, celle du carême comme préparation plus prochaine et celle des trois dimanches précédents comme préparation plus éloignée et n'ayant qu'un caractère purement liturgique.

Dans le carême, le jeûne joue le rôle prépondérant et se présente à nous comme le noyau d'où procède, en se développant, toute la préparation aux fêtes pascales [1].

Nous possédons des indices d'après lesquels les chrétiens des temps les plus anciens auraient jeûné tous les mercredis et tous les vendredis de l'année. Sans que ce fût prescrit formellement par une loi, ce précieux usage paraît avoir été si universel qu'il avait en quelque sorte force de loi. Il est mentionné dans la *doctrine des Apôtres*, chez Hermas et chez Tertullien [2]. Ce dernier appelle ce jeûne « jeûne stationnal » et remarque qu'il durait jusqu'à trois heures de l'après-midi. L'usage était peut-être venu des Juifs; car les Pharisiens et les Ascètes du Judaïsme au temps de Jésus-Christ avaient l'habitude de jeûner deux fois par semaine, savoir le lundi et le jeudi [3].

Quant aux provinces orientales de l'Église, Clément d'Alexandrie [4] désigne les mercredis et les vendredis

1. La partie historique sur le jeûne, l'abstinence et tout ce qui s'ensuit a été très bien traité en onze paragraphes par BAILLET (IX, 37-130) qui possédait parfaitement les sources alors disponibles. Parmi les travaux plus modernes il faut citer FUNK, *Die Entwickelung des Osterfastens* dans ses dissertations sur l'histoire de l'Église, PADERBORN 1897, I, 241-270.

2. *Didache* c. 8; HERMAE PASTOR, Sim. V, 11; TERTULL. *de jejun.* c. II, X, XIV.

3 *Jejuno bis in sabbato*, dit le Pharisien, LUC. XVIII, 12; Mgr DUCHESNE, *Origines*, 218; FUNK, Anm. zur *Didache*, VIII, 1.

4. *Strom.* VII, 74, éd. SYLBURG.

comme jours de jeûne, et chose plus remarquable, ils furent encore considérés comme tels après les temps de Constantin, du moins pour une bonne partie de l'année. En effet, la *Didascalia* exige qu'après la Pentecôte on observe le jeûne en ces jours. Le temps qui précédait, c'est-à-dire les cinquante jours entre Pâques et la Pentecôte, passait pour être un temps de joie non troublée ; d'après la même *Didascalia* on ne devait pas jeûner non plus dans la semaine de la Pentecôte[1]. Mais on est porté à soupçonner que cet usage tomba en desuétude à mesure que le jeûne des autres temps fut réglé et notamment lorsque le jeûne du carême devint une loi générale.

Que le jeûne fît essentiellement partie intégrante de la célébration du temps de la Passion, c'était chose déjà indiquée par ces paroles de Notre Seigneur (Matth., ix, 15) : « Est-ce que les compagnons de l'époux peuvent être en deuil aussi longtemps que l'époux est avec eux? » Question à laquelle il répond lui-même : « Des jours viendront où l'époux leur sera ôté, et alors ils jeûneront ». Or, dès la plus haute antiquité, les jours où Notre Seigneur était dans le tombeau, c'est-à-dire le vendredi saint et le samedi saint, passaient pour être les jours où l'époux avait été enlevé ; dans les temps les plus reculés on jeûnait partout en ces jours, et tous, sauf les quartodécimans, observaient rigoureusement ces jeûnes comme étant de précepte.

Ce fait est confirmé par une déclaration de S. Irénée, Elle se trouve dans un écrit officiel adressé au Pape Victor (189-199) à l'occasion du second débat relatif

1. *Const. Ap.* v. 20, § 1 et 8. Ambros. *Comm. ad Rom.* xiv, 5 ; Migne, xvii, 167 dit : *Sunt quidam qui quarta feria carnem non edendam statuerunt.*

à la célébration de la Pâque et inséré en majeure partie dans l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe [1]. Ce document constitue d'ailleurs le témoignage le plus ancien au sujet du jeûne pascal : il nous apprend qu'à cette époque la pratique de ce jeûne n'était encore ni uniforme ni bien précise. En effet, les uns croyaient ne devoir jeûner qu'un seul jour : ce jour était naturellement le vendredi saint ; d'autres jeûnaient deux jours : le vendredi saint et le samedi saint, c'est-à-dire les deux jours « où l'époux était enlevé », comme s'exprime Tertullien ; d'autres encore jeûnaient plus de deux jours (malheureusement on ne détermine pas le nombre des jours) ; d'autres enfin comptaient comme leur jour de jeûne une durée de 40 heures, y compris le jour et la nuit. C'est là le sens exact de ces mots « ils jeûnaient pendant 40 heures consécutives et sans interruption » [2]. Il n'est pas malaisé de deviner quelles étaient ces 40 heures : comme Notre Seigneur est demeuré dans le tombeau environ 40 heures, ce devait être depuis le vendredi saint au soir jusqu'à Pâques au matin, ou bien depuis le matin du vendredi saint jusqu'au soir du samedi saint.

S. Irénée et Tertullien n'ont pas encore connaissance de ce jeûne de quarante heures ; mais c'était l'usage à cette époque de jeûner les deux derniers jours de la semaine sainte et cela rigoureusement. Vers le milieu du IIIe siècle il était d'usage en beaucoup d'endroits de jeûner pendant une semaine, et cela de manière à ne prendre aux jours ordinaires de la semaine sainte que

1. *Hist. eccl.* v, 24, 11-18.

2. Οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. EUSEB., l. c. De FUNK soutient cette interprétation (l. c. p. 242) contre PROBST.

de l'eau, du pain et du sel, tandis qu'on passait les deux derniers jours sans rien prendre du tout. Le jeûne est ainsi rapporté par la *Didascalée* et plus tard par les Constitutions Apostoliques (v, 15). Par conséquent, on jeûnait de cette manière dans la Syrie ainsi qu'à Alexandrie, comme l'atteste Denis, évêque de cette ville[1].

L'inscription qu'on lit sur la fameuse statue de S. Hippolyte à Rome : « Le jeûne doit être interrompu, lorsqu'il se rencontre un dimanche » [2] atteste, pour le milieu du IIIe siècle, un jeûne qui dure au-delà du dimanche, par conséquent plus d'une semaine. Le jeûne en question devait être au moins de quinze jours, ce qui donne un point d'appui aux canons contestés (20e et 22e) d'Hippolyte.

Au IVe siècle on rencontre un grand nombre de témoignages en faveur du jeûne de 40 jours, aussi bien chez des auteurs tels qu'Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, Ambroise et autres que dans la législation ecclésiastique, par exemple dans les canons apostoliques (can. 69). Notamment le canon 5 du premier synode de Nicée mentionne déjà le carême comme une institution existante. Mais à cette époque elle n'était évidemment pas encore adoptée uniformément dans toutes les provinces ecclésiastiques, ainsi que l'indiquent les lettres de fêtes de saint Athanase.

Ces lettres sont en tout cas le témoignage le plus im-

1. Le témoignage d'ORIGÈNE en faveur du jeûne des 40 jours, n'est pas admissible : ce prétendu témoignage n'est que celui de Rufin, son traducteur, V. FUNK, l. c.

2. Ἀπονηστιζεσθαι δεῖ οὗ ἄν εμπέσῃ Κυριακή. Ce passage n'a pas été pris en considération par FUNK dans la dissertation qu'on vient de citer. Les conclusions de l'auteur doivent donc être modifiées dans ce sens.

portant en faveur du jeûne de 40 jours qui précédait Pâques. La première qui appartient à l'année 329 se contente d'ordonner un « saint jeûne de six jours » depuis le lundi jusqu'au samedi de la semaine sainte [1]. La seconde qui fut écrite en 330 et toutes les suivantes exigent un jeûne de quarante jours, à commencer au lundi de la sixième semaine avant Pâques [2]. Comment expliquer ce fait singulier qu'un jeûne de six jours ait pu se changer en un jeûne de 40 jours ? Les lettres ne le font pas.

Cependant l'épître qui accompagne la 11[e] de ces lettres, écrite par S. Athanase à Rome, est propre à jeter quelque lumière sur le développement de cette observance. Car il écrit à Sérapion, d'abord abbé, puis évêque de Thmuis de vouloir annoncer aux frères le jeûne des quarante jours et leur faire comprendre la nécessité du jeûne « de peur que, pendant que tout le monde jeûne, nous qui vivons en Egypte ne soyons un objet de risée, parce que nous ne jeûnons pas ». Plus loin cette recommandation est répétée d'une manière plus accentuée encore : que Sérapion instruise les siens qu'ils doivent jeûner [3] quarante jours. Il semble indiquer que l'usage de jeûner, bien que n'existant pas encore en Egypte, était en vigueur partout ailleurs, notamment à Rome. Dans la 19[e] lettre, à la fin, se trouve une phrase sévère contre ceux qui estiment peu le jeûne [4]. C'est donc là l'abstinence (ascèse) de quarante jours dont parle Eu-

1. Larsow, *Festbriefe des h. Athanasius*, p. 62.

2. *Ibid.* p. 69.

3. *Ibid.* p. 127.

4. *Ibid.* p. 149.

sèbe comme étant en usage pendant les six semaines avant Pâques [1].

L'auteur de la *Peregrinatio Silviae* donne les détails précis qui suivent sur la manière dont le jeûne était observé à Jérusalem au IVe siècle. Le temps de la préparation à la fête de Pâques durait non pas quarante jours, comme dans la Gaule, mais huit semaines ; on jeûnait tous les jours, sauf les samedis et les dimanches. De cette dernière règle était excepté le Samedi Saint, jour auquel on jeûnait. On avait ainsi 41 jours de jeûne appelés ἑορταί, en latin *feriae*. Les jours de semaine pendant le temps de carême, la Psalmodie avait lieu comme le dimanche, et l'évêque lisait à haute voix l'Évangile respectif ; mais le sacrifice de la messe (*oblatio*) n'était offert que les dimanches et les samedis. En différents jours, on faisait également des processions aux diverses églises ; celles-ci duraient jusqu'à 11 heures.

Les aliments de carême consistaient en eau et en une espèce de bouillie de farine (*pulmentum*) ; on s'abstenait même de fruits, d'huile et de pain. Les catéchumènes jeûnaient également le mercredi et le vendredi. Parmi les fidèles il y en avait qui n'avaient rien mangé depuis le repas du dimanche jusqu'au samedi suivant, c'est-à-dire pendant cinq jours, et qui, le reste de l'année, ne faisaient qu'un seul repas par jour. D'autres s'abstenaient en temps de carême de tout aliment pendant deux jours ; d'autres pratiquaient le jeûne de manière à ne rien prendre toute la journée avant le soir [2]. Cette dernière pratique rappelle celle que mentionne S. Irénée. Il faut remarquer ici que l'usage de ne pas jeûner le samedi

1. *De Paschate*, c. 4.
2. *Pereg. Silviae*, ed. GEYER, c. 27-28 (60-62 cod.).

pendant le carême existait également à Milan du temps de S. Ambroise [1]. Le jeûne devait donc commencer le lundi après le dimanche de la Sexagésime, si on voulait arriver à 40 jours de jeûne.

Les prescriptions des *Constitutions Apostoliques* (v, 13-20) sont d'accord avec ces indications. On y distingue avant tout le jeûne de la semaine sainte appelé spécialement « jeûne pascal » (*νηστεία τοῦ πάσχα*) du jeûne de 40 jours [2]. Du lundi au vendredi de la semaine sainte on devra jeûner au pain, au sel, aux légumes et à l'eau avec abstinence de viande et de vin. Le vendredi saint et le samedi saint, jours où l'époux était enlevé, tous ceux qui en étaient capables ne devaient rien prendre jusqu'au matin du dimanche de Pâques, tandis que le jeûne ordinaire durait jusqu'à trois heures du soir ou jusqu'au coucher du soleil [3]. Le samedi on ne devait pas jeûner, car c'est le jour auquel a été achevée la création ; on excepte le samedi auquel Notre Seigneur était enseveli [4].

Le but et la signification du jeûne nous sont enseignés par S. Léon le Grand dans ses sermons. D'après lui, le carême avait pour but de préparer d'une manière générale les âmes à une célébration fructueuse des mystères de Pâques. Il devait être un temps de purification et de sanctification intérieures ; par conséquent, en premier lieu un temps de pénitence pour les péchés passés et d'abstinence d'autres péchés, puis un temps également de la pratique des vertus de toute sorte ; en particulier

1. *De Elia*, c. 10.
2. *Const. Ap.* v, 13.
3. *Ibid.* v, 18-19.
4. *Ibid.* v, 15 § 1.

on y exhorte souvent à faire l'aumône, à se réconcilier et à déposer toute inimitié. Le fait que les empereurs graciaient des malfaiteurs répondait également à l'esprit du carême [1]. Le jeûne ne devait former qu'une partie, bien que la partie la plus essentielle, de ce temps de pénitence et de préparation, et S. Léon déclare ce jeûne obligatoire non seulement pour le clergé, mais aussi pour les fidèles [2]. S. Léon regardait ce jeûne de 40 jours comme une institution apostolique [3].

Si la durée du jeûne était fixée d'une manière générale à quarante jours, la raison n'en saurait être douteuse : c'est la durée du jeûne de Jésus-Christ. Cependant dès le commencement il se forma sur ce point une pratique différente, selon qu'on comptait la semaine sainte comme faisant partie du Carême ou qu'on la considérait à part ; la pratique antérieure au concile de Nicée se prêtait à ce double système. La seconde méthode est adoptée notamment dans les Constitutions Apostoliques et faisait loi pour une grande partie de l'Orient. Mais comme le samedi y était excepté de la loi du jeûne, il n'y avait en réalité pas plus de jours de jeûne qu'en Occident, où dominait l'autre système. Dans des temps plus récents, on y faisait remarquer expressément que la préparation devait être non de 50, mais de 40 jours, un carême (*quadragesima*) proprement dit. Ainsi l'ordonnaient le premier et le quatrième synode d'Orléans au VIe siècle [4]. Dans certaines contrées (le rapporteur ne

1. Leo M. *Sermo* 40, 5.
2. *Sermo* 48, 1.
3. *Sermo* 44, 2 ; 47, 1.
4. *Aurelianen.* I en 511, can. 24 ; *Aurelianen.* IV en 541, can. 2.

dit pas dans lesquelles), on exceptait également de la loi du jeûne[1] les jeudis.

Il est probable qu'on interprétait d'abord le terme de *jeûne quadragésimal* en comptant ces jours dans leur ensemble y compris les dimanches. De cette manière on n'avait dans l'espace de six semaines que 36 jours de jeûne, et là où on ne jeûnait pas le samedi, on n'arrivait qu'à 30. Mais on ne s'arrêta pas là et on s'efforça d'obtenir à tout prix le nombre de 40 ; en conséquence on reculait, dans l'Occident, le commencement du jeûne (*caput jejunii*) de quatre jours ; en Orient, où chaque semaine n'avait que cinq jours de jeûne, ce recul fut plus notable encore. En Occident, et spécialement à Rome, cette innovation de faire commencer le jeûne le mercredi qui précède le sixième dimanche avant Pâques, n'était pas encore acceptée par tout le monde au temps de S. Grégoire le Grand.

En Orient, il y eut également de bonne heure une tendance à compléter le nombre de 40 comme jours de jeûne. Or le samedi y étant excepté de la loi du jeûne, il fallut reculer le commencement du jeûne plus loin encore qu'en Occident. En conséquence le temps du jeûne commençait huit semaines avant Pâques, et comme on ne jeûnait pas le samedi, à l'exception toujours du Samedi saint, on obtint en réalité 41 jours au lieu de 40. L'abstinence d'aliments gras y commence le lundi après le huitième dimanche avant Pâques, lequel correspond au dimanche de la Sexagésime des Latins ; il porte le nom de dimanche de l'abstinence d'aliments gras (Κυριακὴ ἀπόκρεως). A partir du dimanche suivant, qui porte le

1. Augustin. *ep. ad Jan.* c. 4 ; Migne, II, 202.

nom de dimanche où l'on mange du fromage (Κυριακή τοῦ τυροφάγου), l'usage du laitage est également prohibé ; les dimanches suivants sont comptés comme premier, second, troisième, quatrième, cinquième dimanche de Carême ; seulement le premier porte encore le nom de dimanche de l'orthodoxie, en souvenir de la fin de la guerre iconoclaste. Plus tard les Grecs donnèrent trop d'importance à la question à savoir, s'il est permis de jeûner le samedi ; dans les Canons Apostoliques, on interdit même cette pratique sous des peines ecclésiastiques[1]. Plus tard encore cette divergence fut rangée au nombre des points controversés entre les deux Eglises grecque et latine.

L'affirmation de Socrate[2] qu'à Rome le jeûne ne durait que trois semaines, est aujourd'hui reconnue par tout le monde comme erronée, d'autant plus que le même auteur ajoute cette remarque également erronée : « en dehors des samedis et des dimanches », car à Rome le samedi passait toujours comme jour de jeûne. En face des témoignages précis de S. Léon I au sujet du Carême, l'affirmation de cet historien ne saurait prévaloir, bien que Valésius et Baillet s'efforcent de la faire passer pour exacte.

Le fait que le jeûne de quarante jours ne fut pas, au commencement, observé dans l'Église universelle, et ne devint général qu'au fur et à mesure, s'explique peut-être par l'existence de jours de jeûne suffisamment nombreux. Il y a, en effet, un grand nombre d'indices d'après lesquels l'usage d'observer le jeûne le mercredi

1. *Trull.*, 55.
2. *Hist. eccl.* v, 22. Sozomène (vii, 19) et Cassiodore (*hist. misc.*) (ix, 38) n'ont fait que copier Socrate.

et le vendredi de chaque semaine, pendant toute l'année, était assez général. On n'exceptait que le temps compris entre Pâques et la Pentecôte. On jeûnait le mercredi, parce qu'en ce jour le Seigneur fut vendu aux Juifs ; on jeûnait le vendredi, parce qu'en ce jour il souffrit. A Carthage, où l'on possède en faveur de cette assertion des témoignages particulièrement sûrs, on appelait ce jeûne *stationnal* [1]. Mais il semble qu'en Orient il ait été observé également d'une manière générale [2]. Les Constitutions Apostoliques le supposent, les *Canons* dits *Apostoliques* [3] le prescrivent et dans les canons d'Hippolyte [4], le jeûne de la quatrième et de la sixième férie apparaît à côté du jeûne quadragésimal. Comme il n'est plus fait mention de cette manière de jeûne dans les écrits de date postérieure, et comme la pratique de ce jeûne a totalement disparu, il est à présumer qu'elle a été abolie et qu'on lui a substitué le jeûne quadragésimal, qui fut de plus en plus en faveur et trouva une diffusion de plus en plus grande. Néanmoins il resta en vigueur à côté du jeûne du carême pendant un temps considérable ; on dit même que, chez les Grecs, il est encore en usage de nos jours [5]. Non seulement S. Augustin rappelle à la fin du IVe siècle qu'à Rome on jeûne le mercredi, le vendredi et parfois le samedi, mais encore Innocent I regarde comme un devoir de jeûner le samedi pendant toute l'année ; Pru-

1. TERTULL., *De jej.* 2, 10, 13, 14 et ailleurs.
2. *Didache*, c. 8 ; CLEM., ALEX., *Strom.*, VII, 12 ; *Origines c. Celsum*, VIII, 21.
3. *Const. Ap.* V, 15, 20 ; VII, 23 ; *Can. Ap.*, 69 (68).
4. *Can. Arab.* 20.
5. ALT, 126.

dence en parle également [1]. Dans l'Église syrienne il semble que le jeûne des trois jours de la semaine n'était exigé que des évêques et des prêtres [2].

Dans l'Occident, il y eut également des tentatives d'introduire des règlements de jeûne après l'institution du jeûne quadragésimal. Mais ces essais restèrent limités à certains pays et cessèrent plus tard. Ainsi p. e. Perpetuus, évêque de Tours, établit dans son diocèse une pratique bien singulière qui se maintint jusqu'au VIe siècle. Elle consistait à observer deux jours de jeûnes par semaine depuis la Pentecôte jusqu'à la fête de S. Jean-Baptiste et depuis le 1er septembre jusqu'à la fête de S. Martin ; à partir de cette fête jusqu'à Noël, il devait y avoir trois jeûnes par semaine, et de nouveau deux à partir du 14 janvier, fête de S. Hilaire, jusqu'à la mi-février. Quelques évêques essayèrent d'étendre le temps du carême à 50 ou même à 60 jours ; mais le quatrième synode d'Orléans, tenu en 541, s'y opposa (can. 2). Au dire d'Amalaire [3], il existait une autre pratique différente de celle de Rome et qui consistait à observer trois carêmes pendant l'année : le premier avant Noël, un autre avant Pâques, un troisième avant la Pentecôte, et de jeûner également les jours qui précèdent l'Ascension. En Allemagne il existait également au VIIIe et au IXe siècle des particularités dans la pratique du jeûne [4].

L'essence du jeûne consiste à s'abstenir pendant un

1. Augustin, *ep.* 16, n. 8 ; Innoc. I, *ep.* 25, n. 7 ; Migne, xx, 555 ; Prudent., *Perist.* vi. 52.

2. Rahmani, *Test.* I, Chr. 1, 22, 33 ; 36, 71.

3. Greg. Tur., *Hist Franc.* x, 51 ; Amalarius, *de Off. eccl.* iv, 37 ; Migne, cv, 1250.

4. Binterim, *Denkw.*, ii, 389, entre dans des détails à ce sujet.

certain temps, de manger et de boire ; mais cela ne suffit pas à lui seul ; il faut de plus que les aliments que l'on prend après ce temps, soient de moindre qualité ; qu'on s'abstienne par conséquent des aliments et des boissons meilleurs, ce qu'on appelle aujourd'hui *abstinence*, dans le sens strict de ce mot. Il faut voir déjà dans les prohibitions de l'Ancien Testament relatives aux aliments un commencement de loi d'abstinence et non pas simplement des préceptes judaïques d'hygiène.

Dans l'antiquité ecclésiastique nous trouvons unie au jeûne l'abstinence de certains aliments, notamment de la viande et du vin. Il faut ranger avant tout dans cette catégorie les « xérophagies » mentionnées par Tertullien [1], où non seulement on s'abstenait de viande et de vin, mais encore des jus de viande et de fruits juteux. Cependant ces pratiques paraissent avoir été une exagération de l'abstinence alors en usage dans l'Église universelle. Les Montanistes observaient ces xérophagies deux fois par an pendant 15 jours [2].

Mais, même chez les catholiques, on poussait loin l'abstinence. Les canons d'Hippolyte [3] ne permettaient pendant la semaine sainte que l'usage du pain et du sel. Les Constitutions Apostoliques n'autorisent au temps du jeûne pascal que l'usage du pain, des légumes, du sel et de l'eau ; la viande et le vin sont interdits, et aux derniers jours de la semaine sainte on ne devrait prendre rien du tout [4]. Les Ascètes que l'auteur de la *Peregrinatio Silviae* avait vus à Jérusalem, ne man-

1. *De jej.* c. 1, 2, 5, 9, 12, 17.
2. Hieron., *Ep.* 27, *ad Marcell.*
3. *Can. Arab.*, 22.
4. V. 18.

geaient même pas de pain pendant le carême, mais vivaient de farine et d'eau [1]. Peu de personnes pouvaient supporter un jeûne aussi rigoureux ; et pour l'ordinaire on se contentait de s'abstenir de viande et de vin. Cela durait tout le temps du carême et S. Jean Chrysostome [2] assure qu'à Antioche on ne mangeait pas de viande durant toute la quarantaine. L'abstinence du lait et des œufs, ou laitages, était établie en règle générale. Ainsi s'unissait à la diminution de la quantité l'abstinence de l'alimentation animale ; en d'autres termes, au jeûne s'ajoutait l'abstinence. Elle était observée librement, sans jeûne (*jejunium a carne et sanguine*) par des personnes pieuses et par des ascètes ; elle s'imposait en certains jours aux couvents et aux autres communautés ecclésiastiques, tels que les chanoines qui observaient la règle de Chrodegang. Dans l'antiquité, l'abstinence s'observait en vertu de la loi de la coutume, la législation proprement dite ne s'en occupa que plus tard. Ce sont : le synode *sub trullo* dans son canon 56e, le décret de Nicolas I aux Bulgares, le 4e et la 8e synode de Tolède, celui de Quedlinbourg en 1085 dans son canon 7e et le décret de Gratien [3]. D'après ces textes, l'abstinence est en usage et prescrite par la loi de l'Église pendant tout le temps du Carême, tous les vendredis et les samedis de l'année, ainsi qu'aux Quatre-Temps et un certain nombre de vigiles [4]. On ne

1. *Peregrin. Silviae*, c. 28, 4.
2. *Hom. de Stat.*, 3, 4 dans l'exorde.
3. *Decr. ad Bulg* ; ep. 97, c. 4 ; MIGNE, XCVII, 980. BINTERIM, *Denkw.* V, 2, 168. Dist. 3, *de consecr. et usu carnium.* Dist. 5, c. *Quia dies.*
4. V. pour plus de détails, FERRARIS, *Prompta biblioth.* à l'article : *Abstinentia* I, 42.

trouve pas de preuves dans l'antiquité que l'abstinence seule, sans être accompagnée du jeûne, ait été prescrite par l'Église [1].

LE TEMPS PRÉPARATOIRE A PAQUES
CONSIDÉRÉ COMME ÉLÉMENT DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

Dans les sermons de S. Augustin et de S. Léon le Grand, on ne voit pas encore que le temps préparatoire à Pâques soit divisé en deux périodes et que les dimanches portent des dénominations spéciales. Mais dans le *missale gothico-gallicanum*, sacramentaire gallican très ancien, on trouve cinq messes sous le titre : *Missa jejunii* ou *in quadragesima*, sans autre indication de temps ; elles étaient suffisantes, par conséquent, pour les cinq dimanches avant les Rameaux. Il est vrai que les expressions de *Sexagésime* et *Quinquagésime* se rencontrent déjà dans les canons du quatrième synode d'Orléans ; mais ce n'est qu'à partir du VIIIe siècle qu'elles apparaissent dans les livres liturgiques comme dénomination permanente des dimanches avant Pâques. Le sacramentaire dit *Grégorien* cite déjà les noms des dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime ; il compte ensuite cinq dimanches de Carême jusqu'au dimanche des Rameaux.

Les noms de Septuagésime etc. ne se rencontrent pas encore dans l'ancien sacramentaire espagnol mozarabe.

1. Les jeûnes étant observés, dans le moyen âge, avec une grande sévérité, on avait l'habitude de s'en dédommager un peu la veille. De là est venu l'expression allemande *Fastnacht*, et celle en français de « mardi gras » veille du mercredi des cendres. Hélas ! de nos jours le mardi gras dure trois jours et parfois se prolonge au-delà du mercredi.

Les dimanches après l'Épiphanie y portent les numéros de 1 à 8 ; mais tous ne sont pas toujours célébrés, suivant que Pâques arrive tôt ou tard. Puis vient le dimanche *ante diem cineris ;* suivent les cinq dimanches du carême et enfin la *Dominica in ramis palmarum.*

Le lectionnaire de Silos, publié depuis peu, et qui appartient à l'ancien rite de Tolède et date environ de 650, présente une forme encore plus simple de l'année ecclésiastique. Il ne numérote ni les dimanches après l'Épiphanie ni ceux après la Pentecôte, mais seulement ceux du carême et il se contente de donner vingt-quatre messes différentes, une pour chaque dimanche de l'année.

Un vestige de la durée primitive du temps du carême, c'est-à-dire de six semaines ou de 42 jours, s'est conservé dans notre missel actuel où nous lisons toujours dans la secrète du premier dimanche : *Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus.* De même la Rubrique, d'après laquelle les vêpres ne doivent être récitées *ante comestionem* qu'à partir du premier dimanche du Carême, rappelle cette ancienne institution. Comme on ne jeûnait nulle part les dimanches, il n'y avait en réalité pour les églises d'Occident que 36 jours de jeûne, preuve que le mot *Quadragesima* ne désignait primitivement que le nombre de jours consacrés au temps de la préparation. Mais comme Notre Seigneur avait jeûné pendant quarante jours, on s'efforça d'obtenir réellement ce nombre et pour cela on ajouta au commencement les quatre jours qui y manquaient. Ce changement ne s'opéra qu'à la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle ; nous le voyons pour la première fois seulement dans le sacramentaire de Gé-

lase [1], pendant que S. Grégoire le Grand [2] comptait encore 36 jours effectifs de jeûne. On ajouta encore au temps de la préparation les 3 dimanches qui précèdent, lesquels reçurent les noms de *Septuagesima*, *Sexagesima*, *Quinquagesima*. Le vrai commencement du jeûne devint alors le mercredi avant le premier dimanche de Carême ; dans le sacramentaire grégorien, ce jour est doté d'une messe propre, mais il ne porte pas encore son nom actuel de mercredi des cendres (*feria* IV *cinerum*).

Son nom lui vient de l'imposition des cendres. Imposer les cendres sur la tête des pénitents en signe de deuil, faisait partie des cérémonies de la pénitence canonique. Or, comme la pénitence publique commençait ordinairement avec le temps du carême et finissait avec lui, le dit usage s'attacha à ce jour, et bientôt il fut pratiqué non plus seulement par les pénitents mais encore par tout le monde, pendant que le synode de Bénévent, en 1091, le prescrivit encore pour les clercs. La cendre devait être celle des branches brûlées qui avaient servi le dimanche des Rameaux précédent. Aujourd'hui cette cendre reçoit une bénédiction spéciale.

Il faut observer encore que le temps quadragésimal n'est pas consacré au souvenir de la Passion de Jésus-Christ. La Semaine Sainte seule a ce but particulier. Ce n'est donc pas le but du Carême de porter les fidèles à la méditation des souffrances de Jésus-Christ, mais seulement de les préparer à la digne célébration de Pâques par le jeûne, les exercices de la pénitence et la privation de plaisirs permis. C'est pourquoi les prières

1. MIGNE, LXXIV, 1005.
2. *Hom.* I, 16 bis, *Evang.* c. 5. MIGNE, LXXVI, 1137.

liturgiques du Carême n'ont aucun rapport avec la passion du Sauveur, mais ne parlent que de jeûne et de mortification. Il faut en dire autant des leçons. Ce n'est qu'au dimanche des Rameaux qu'il est fait mention de la passion de Jésus-Christ dans l'oraison du jour, tandis que celles du dimanche de la Passion n'en parlent pas encore.

A partir du ɪvᵉ siècle, les oraisons de la messe marquées pour les semaines du carême où il y avait des *scrutinii*, ne se rapportent pas davantage à la pénitence. On appelait *scrutinii* les exercices religieux pratiqués dans l'église en faveur des candidats au baptême, pour les préparer à recevoir ce sacrement. Ils commençaient le mercredi de la troisième semaine du carême et duraient jusqu'au Samedi Saint. D'abord il y en avait sept, mais à l'époque où le sacramentaire gélasien était en usage, il n'y en avait plus que trois. Voilà pourquoi les messes pour le troisième, le quatrième et le cinquième dimanche ainsi que celle pour le samedi avant le dimanche des Rameaux ont trait au baptême, non à la passion de Jésus-Christ [1]. On n'en trouve guère de trace dans le texte des messes marquées aujourd'hui dans le missel Romain [2].

Les oraisons de la messe, aussi bien les dimanches que les jours de la semaine, sont d'ailleurs les mêmes que dans le sacramentaire grégorien, tandis que les leçons sont, en partie, beaucoup plus anciennes. Ainsi l'évangile du premier dimanche du carême sur le jeûne

1. *Sacram. gelas.* Migne, lxxiv, 1076.

2. Tout au plus le mercredi après *Laetare*, lisons-nous : *Effundam super vos aquam mundam*, et le samedi avant le dimanche de la Passion : *Sitientes venite ad aquas*.

de Jésus-Christ et sa tentation par le démon se lisait déjà en ce jour au temps de S. Léon le Grand. L'évangile du second dimanche a pour objet la transfiguration sur le mont Thabor ; les évangiles des deux dimanches suivants traitent de la guérison du sourd-muet, de Jésus chassant les démons et de la multiplication miraculeuse des pains. L'évangile du dimanche de la Passion rapporte la discussion de Jésus avec les Juifs et la tentative faite par ceux-ci de le lapider.

Au moyen âge, on rendait sensible aux yeux le commencement et la durée du carême en suspendant un grand rideau entre le chœur et la nef de l'église, le mercredi des Cendres ou, suivant Durand, le dimanche suivant. On l'appelait « drap du carême », mot que le langage populaire changea vite en celui de *drap de la faim*. Il restait suspendu jusqu'au Vendredi Saint. En plusieurs lieux on le retirait le dimanche, évidemment parce qu'en ce jour on ne jeûnait pas. Le plus souvent le drap était sans ornements, mais parfois il était orné de représentations tirées de l'histoire sainte. La première mention qui en soit faite dans les documents remonte au XIe siècle ; mais l'usage remonte certainement à des temps plus reculés. En certains pays, comme en Westphalie et dans le Hanovre, l'usage s'en est conservé jusqu'à nos jours. Il existe de ces draps dans les musées et aussi dans les greniers ou décharges des sacristies ; on les prend parfois, par erreur, pour des tapis. Le but de ces draps était purement et simplement un but pratique. Ils rappelaient aux gens du commun qui n'avaient pas de calendrier, que le carême était commencé. On ne manquait pas naturellement de trouver à cet usage des significations allé-

goriques ; on en rencontre déjà chez Rupert de Deutz[1]. Il existe un usage analogue en Russie, où l'on ferme le rideau de l'autel le premier dimanche de carême ; on ne le rouvre qu'au dimanche des Rameaux.

Pendant les six premiers siècles, c'était un principe établi que, pendant le temps du carême, on ne devait pas célébrer de fêtes de saints. La première exception à cette loi fut faite par le synode *sub trullo* en faveur de la fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge. En Occident on abandonna bientôt cette règle. Par contre, on y exprime le sentiment de deuil en supprimant l'*Alleluia* pendant tout le carême, usage que l'église grecque ignore. Les prières du temps du Carême ont toutes un cachet particulièrement sévère et l'office liturgique apparaît de bonne heure richement fourni, puisque chaque jour de la semaine a sa messe propre. Dans les temps plus anciens on faisait à Rome une procession chaque jour. Le Pape, entouré du clergé, se rendait en cortège solennel à une des églises de la ville où il s'arrêtait (*statio*) et où l'on chantait alors la messe.

Dans le calendrier ecclésiastique actuel, le mystère de la Transfiguration a une fête spéciale, le 6 août (*festum transfigurationis*). Etant fixée à un jour du mois, elle est en dehors de l'ordre de l'année ecclésiastique et suit les règles des fêtes des saints. Dès l'antiquité, cette fête était solennisée en des jours différents dans les diverses églises de l'Orient et de l'Occident. La date actuelle

1. Lanfranc, *Decreta* § 3 ; Migne, cl, 453. Rupert. Tuit. *De div. off.* iv, 9. Honorius Aug. *Gemma*, iii, 46. Durandus, *Rationale* I, 3. Cet auteur parle de deux rideaux de cette espèce qu'il appelle *cortinae*. Heuser, art. *Fastentuch* dans le *Kirchenlexicon*, iv, 1255. Schriwer, *Der Dom zu Osnabrück*, 1901. Maltzew, *Triodion*, vi.

du 6 août lui fût assignée en 1457 par Calixte III en mémoire de la victoire remportée sur les Turcs à Belgrade par S. Jean de Capistran et Georges Hunyadi. En choisissant ce jour, le Pape semble s'être conformé au calendrier des grecs qui, depuis longtemps, célébraient la fête en ce jour. Elle se trouve déjà dans les Synaxaires des Coptes publiés par Selden et le cardinal Maï, dans le Ménologe de Constantinople du VIII[e] siècle et plus tard dans le sacramentaire de Naples et chez les Syriens orthodoxes. Elle était par conséquent commune en Orient. On trouve des sermons sur cette fête chez S. Augustin et S. Léon le Grand [1].

La tendance de célébrer une seconde fois en dehors du carême des événements qui, par rapport au temps, tombent dans le carême, apparaît également dans la fête des sept douleurs de la sainte Vierge, dont il sera question dans la seconde partie.

§ 11. — *L'ASCENSION DE NOTRE SEIGNEUR.*

Bien qu'une fête particulière destinée à rappeler le retour du Sauveur dans le ciel ne se rencontre ni chez Tertullien, ni chez Origène dans les listes les plus anciennes des fêtes de l'Église au III[e] siècle, néanmoins les expressions dont se servent les témoins les plus anciens pour en parler, permettent de conclure que ce jour était célébré de très bonne heure. Le premier té-

1. V. sur cette fête : BAILLET, II. 104 ; BÄUMER, *Geschichte des Brev.* 299, 355 ; MALTZEW, MARZOHL II, SCHNELLER, *Lit. Sacra*, IV, 653 suiv.

moignage ayant trait à cette fête se trouve chez Eusèbe. Dans l'écrit qu'il a composé à l'occasion des discussions du premier concile œcuménique sur la fête de Pâques (325) cet auteur l'appelle « *jour très solennel* ». L'historien Socrate le désigne sous le nom de fête *universelle* [1]. Au nombre des écrits officiels il faut ranger le règlement d'église, inséré dans les Constitutions Apostoliques [2] ; la fête y est désigné sous le nom d'Assomption (ἀνάληψις. Dans S. Luc (IX, 51) on trouve la forme αναλημψις). Les nombreux sermons qui se rencontrent chez les Pères de l'Église fournissent un autre témoignage officiel en faveur de l'existence de la fête. Saint Augustin incline à en faire remonter l'origine à une disposition des Apôtres ou à la décision d'un concile général [3] ; mais ce dernier point n'a pu être démontré. Dès la fin des persécutions, la fête de l'Ascension prit d'elle-même droit de cité dans toutes les parties de l'Église, sans qu'il fût besoin d'aucune impulsion venue de plus haut. Il n'était pas possible, en effet, que le dernier épisode de la vie du Sauveur sur la terre passât inaperçu dans le cycle des fêtes et dans la Liturgie ; d'autant plus que le lieu d'où le Sauveur était remonté auprès de son Père, fut bientôt mis en honneur. En effet, l'impératrice sainte Hélène fit élever sur la montagne des Oliviers une basilique magnifique [4], laquelle, malheureusement détruite par les Sarrasins, ne fut jamais réédifiée. Seule, une petite église sans

1. EUSEB. *De sol. pasch.* c. 5, MIGNE, 24699 ; — SOCRATES, *H. e.*, VII, 26. Quant au canon 43 du concile d'Elvire, v. ci-dessous § 12.

2. *Constit. Apost.* V, 18.

3. AUGUSTIN. *Ep. ad Januar.* 54, c. 1 ; *Sermo* 261-265.

4. EUSEB. *Vita Constant.* III, 41-43. — SOCRATES, *H. e.* I, 17.

importance marque aujourd'hui l'endroit, que déjà au IV[e] siècle on montrait [1] comme étant le lieu de l'Ascension, et où l'on croit apercevoir encore de nos jours un des pas du Sauveur.

Quant à la solennité liturgique, une procession en formait le point caractéristique jusque vers la fin du moyen âge. Cette procession se pratiquait déjà d'une manière grandiose dans l'église de l'Ascension lorsque l'auteur de la *Peregrinatio Sylviæ* visitait Jérusalem. La communauté se rendait en cortège solennel, le mercredi après la sixième heure, c'est-à-dire vers midi, de Jérusalem à Bethléem pour y célébrer l'office de la Vigile dans l'église de la grotte, sur le lieu même où naquit Jésus-Christ. Le lendemain on y célébrait les saints mystères, avec sermon, en la manière accoutumée. Le soir on retournait processionnellement à Jérusalem [2]. Mais pourquoi ne célébrait-on pas plutôt les saints mystères sur la montagne des Oliviers, comme cela se pratiquait au VII[e] siècle [3]? Cette question se présente d'elle-même à l'esprit, mais notre *pèlerine* n'y fait pas de réponse. Il faut encore remarquer que, pour désigner la fête, elle n'emploie pas le terme *Ascensio*, mais qu'elle dit simplement le quarantième jour après Pâques (*quadragesima*).

Ailleurs encore, en Orient, comme par exemple à Constantinople et à Antioche, c'était l'usage de faire la solennité de l'Ascension en dehors de la ville. Ainsi la communauté d'Antioche se rendait dans le bourg de *Ro-*

1. CYRILL. HIEROS. *Catech*. XIV, c. 23.

2. *Peregr. Sylviæ*, ed. GEYER, c. 42.

3. ADAMNAN. *De locis sanctis*, I, 22 (MIGNE, 88, 803).

manesia, où saint Jean Chrysostome prononça son discours sur cette fête [1].

Au moyen âge, c'était également l'usage dans les Gaules et en Allemagne de faire des processions en ce jour ; cet usage montre à quel point on était dominé par la pensée d'imiter autant que possible les actions de Notre Seigneur dans l'organisation des actes liturgiques. Dans la circonstance présente, il s'agissait de représenter l'acte de Notre Seigneur conduisant ses apôtres de la ville au mont des Oliviers [2].

Un autre usage particulier à cette fête consiste à éteindre et à enlever, après le chant de l'Évangile de la Grand'Messe, le cierge pascal lequel, jusqu'à ce jour, s'allumait aux messes chantées. Dans des temps plus anciens on rendait sensible le mystère du jour, en élevant dans l'église une image du Christ et en la faisant disparaître par une ouverture pratiquée dans la voûte.

Depuis le xve siècle la fête a une Octave et, pour cette raison, le dimanche suivant est appelé *Dominica infra Octavam* ; autrefois il s'appelait simplement *Dominica post Ascensionem*. La messe du jour présente un de ces cas rares, où l'objet de la fête est exposé dans l'épître ; c'est le récit historique des Actes des Apôtres I, 1-11 [3]. L'Évangile du jour est tiré de S. Marc XVI, 14-20, où l'Ascension de Jésus-Christ dans le ciel est rappelée en peu de mots dans le v. 19. Il est vrai que les versets 12-20 manquent dans les manuscrits alexandrins les

1. CHRYSOST. *Sermo in Ascens.* ed. MONTFAUCON, II, pag. 420.

2. LUC., XXIV, 50 où εἰς Βηθανίαν signifie *dans la direction de Béthanie* : ACT., I, 12 ; HEBR., IV, 4 ; IX, 24 ; EPHES., IV, 9 ; COL., III, 1.

3. Cfr. SHANTZ, *Kommentar* sur ce passage.

plus anciens de la Bible, mais ils sont attestés par d'autres manuscrits et sont considérés comme authentiques.

L'introduction de la fête de l'Ascension était chose tout indiquée et d'autant plus facile que l'Écriture sainte détermine exactement le jour où l'événement eut lieu [1].

§ 12. — *LA FÊTE DE LA PENTECOTE.*

La fête de la Pentecôte, égale en dignité aux deux autres fêtes principales, s'en distingue en ce qu'elle n'est ni précédée ni suivie de solennités liturgiques et qu'elle n'a pas de fêtes secondaires qui soient avec elle dans un rapport intime. Voilà pourquoi il ne peut être question d'un cycle de fêtes de la Pentecôte. Au contraire, la Pentecôte est le point qui termine cette période homogène qui commence à Pâques et était appelée anciennement *Quinquagesima*, parce qu'elle comprenait cinquante jours. Tout ce temps a un caractère joyeux. A cause de cela, dans l'antiquité on priait debout [2] et on n'observait aucun jeûne. Les Ascètes eux-mêmes ne jeûnaient pas pendant cette époque [3]. Il paraît que dans les temps les plus reculés, la veille de

1. Si S. Jean Chrysostome (*hom. in Act. Ap.* III, 1) place l'Ascension un samedi, cela peut venir de ce qu'il compte comme accomplis les 40 jours du séjour sur la terre de Notre Seigneur. Mais on n'est pas autorisé à conclure, comme le font plusieurs, qu'à Antioche l'Ascension fût célébrée un samedi.

2. Tertull., *De Orat.* c. 23 ; *De Cor.*, 3.

3. *Peregrin. Silviae,* ed. Geyer, c. 41 (69 cod.).

la Pentecôte elle-même n'était pas un jour de jeûne ; toujours est-il qu'elle ne l'était pas dans dans l'église grecque. Une partie des Ascètes étaient d'avis que le temps joyeux ne devait durer que quarante jours, parce que, pendant quarante jours seulement le Seigneur était apparu aux disciples ; les autres dix jours devaient être assimilés aux jours ordinaires quant aux jeûnes et quant à la manière de prier et de le faire à genoux. Mais cet avis était combattu par d'autres, comme Cassien (*Coll.* xx, 21) [1]. Il paraît que cette manière de voir singulière devint dominante dans des cercles plus étendus, si bien que la fête de la Pentecôte ne fut pas acceptée et qu'elle demeura ignorée. Aussi manque-t-elle complètement dans le Sacramentaire gallican le plus ancien, où le cycle des fêtes se termine par l'Ascension [2]. Dans le sacramentaire plus récent, elle n'apparaît que sous le nom de *Quinquagesima*.

Primitivement on appelait Pentecôte tout le temps compris entre Pâques et la Pentecôte. Cette manière de parler était en tout cas usitée chez les Juifs, car S. Luc, dans les Actes des Apôtres (II, 1) s'y conforme (*Cum complerentur dies Pentecostes*). Le terme grec *Pentecoste* est employé de préférence même chez les Latins, soit dans les temps plus anciens, soit à une époque plus récente. L'emploi, en effet, du terme latin

1. Détruire cet usage semble être le but du canon 43 d'Elvire. Une addition postérieure faite au canon, non le canon lui-même, continue en disant : *post Pascha Quinquagesima teneatur, non Quadragesima*. On ne sait à quelle époque il faut attribuer cette addition. Hefele, *Conciliengesch.*, II, 2, 174. Le Docteur Herbst pense qu'il s'agit des Montanistes (*ib.*). Mais étant donné qu'il y eut, à cette époque, des Montanistes en Espagne, on ne pouvait pas dire cependant que le Montanisme fut une *haeresis nova*.

2. Cfr. Muratori, II, 750-758 et 873.

Quinquagesima prêtait facilement à l'équivoque, à cause du dimanche qui porte le même nom.

On sait que la fête de la Pentecôte se célèbre en souvenir de l'effusion du Saint-Esprit sur les Apôtres et les disciples. Elle eut lieu cinquante jours après la résurrection du Seigneur et coïncidait ainsi avec une fête ancienne des Juifs, laquelle, dans le Pentateuque, porte le nom de *solennité des Semaines* [1], parce qu'elle était célébrée exactement sept semaines après Pâques. Comme elle tombait le cinquantième jour après Pâques, elle était appelée Pentecôte déjà dans les temps antérieurs à l'ère chrétienne [2].

La Pentecôte des Juifs n'était originairement qu'une fête d'action de grâce pour la récolte. Bien qu'en ce même jour eût lieu, plus tard, la législation sur le mont Sinaï, néanmoins la fête n'était pas consacrée au souvenir de cet événement. Pour commémorer celui-ci de quelque manière, il y eut, au mois d'octobre, la fête appelée « fête de la Loi » *Simchah Torah ;* mais son origine est rabbinique. D'autre part, comme la descente du Saint-Esprit rappelle la fondation de l'Église chrétienne, il y a là un beau parallèle que les Saints Pères n'ont garde de négliger [3]. Mais chez les Juifs la fête des Semaines ne signifiait que la fin de la récolte des blés, et en signe d'action de grâce, on offrait à Jéhova des pains faits avec le froment de la nouvelle récolte.

La célébration de la fête de la Pentecôte remonte aux premiers temps de l'Église, bien qu'on ne puisse en dé-

1. Ex. xxxiv, 22 ; Deut. xvi, 10. חג השׁבועות.

2. Mach. xii, 32 ; Act. ii, 1 ; Joseph, *Ant.* iii, 10, 6.

3. Leo M. *Sermo 75 in Pentec.* — Augustin. Ep. 55. c. 14 *ad disqu. Januarii*, ii, 218.

montrer l'institution, comme on le fait pour la fête de Pâques : le texte de la première aux Corinthiens (xvi, 8) pouvant s'appliquer à la Pentecôte juive aussi bien qu'à la Pentecôte chrétienne. Cela ne doit pas surprendre, car, d'une part la fête qui d'abord ne comprenait qu'un jour, tombait le dimanche ; d'autre part elle a avec la fête de Pâque une relation si intime qu'étant donnée celle-ci, celle-là en suit nécessairement. Sans doute l'origine apostolique de la fête de la Pentecôte se déduit du septième des fragments attribués à saint Irénée ; mais on sait que ces fragments sont interpolés. Tertullien la mentionne, à côté de la fête de Pâques, comme une fête à laquelle sont attachées des pratiques déterminées, ce qui prouve qu'elle devait exister depuis longtemps. Comme à Pâques, on y priait debout[1], et on administrait le baptême solennel aux catéchumènes[2] une seconde et dernière fois. D'ailleurs Tertullien, se conformant au mode de parler usité avant lui, appelle « Pentecôte » non seulement le jour de la fête, mais tout l'espace de temps compris entre Pâques et la Pentecôte, manière de parler qu'on rencontre encore de ci, de là, dans les temps postérieurs. Le même auteur désigne ce temps comme un temps de fête joyeuse[3]. Cependant, à l'époque même de Tertullien, le dernier jour se distinguait nettement des autres comme un jour de fête proprement dit[4]. Origène et les canons d'Hippolyte[5] font,

1. Tertull. *De Cor.* 3 et *De bapt.* 19 où probablement il faut lire *latissimum spatium,* non *laetissimum.*

2. Tertull. *De bapt.* 19 ; *De idol.* 14 ; Cassian. *Coll.* xxi, 11, 19 ; *Bened. Regula*, 15.

3. Tertull. *De jej.* 14.

4. Tertull. *De bapt.* 19 ; *pentecoste qui est proprie dies festus.*

5. *Can. Arab.* 22.

en passant, mention de la fête de la Pentecôte. Les Constitutions Apostoliques disent que la Pentecôte doit passer pour une grande fête, parce qu'en ce jour le Seigneur a envoyé l'Esprit-Saint.

L'auteur de la *Peregrinatio Silviae* fait un récit circonstancié et complet de la manière dont la fête était solennisée à Jérusalem [1]. La nuit qui précédait la Pentecôte, la Vigile était célébrée dans l'église de l'Anastasie, où l'évêque donnait lecture de l'évangile de la résurrection (ce qui, à Jérusalem, avait lieu tous les dimanches); la récitation des psaumes avait lieu comme à l'ordinaire. Au point du jour, tout le peuple se rendait à l'église principale, où avaient lieu la prédication et le sacrifice de la messe. A la cinquième heure, la psalmodie étant terminée, le peuple reconduisait l'évêque à Sion au chant de cantiques. Là on donnait lecture des versets des Actes des Apôtres où il est parlé de la descente du Saint-Esprit ; une seconde messe se célébrait, puis on reprenait la récitation des psaumes. Celle-ci étant terminée, l'archidiacre exhortait le peuple à se réunir au jardin des Oliviers, d'où l'on se rendait processionnellement au sommet de la montagne. Arrivé là, on chantait des psaumes et des antiennes, on lisait à haute voix l'évangile et on donnait la bénédiction. Puis on redescendait au jardin des Oliviers où avaient lieu les Vêpres ; de là on retournait en cortège solennel à l'église principale, au milieu des chants et l'évêque marchant en tête ; on y arrivait vers les huit heures du soir. Aux portes de la ville la procession était accueillie par des porte-torches et escortée jusqu'à l'église principale. Ici,

1. *Pereg. Silviae*, éd. Geyer c. 43 (70) cod.; cf. 44, 2.

comme à l'église de l'Anastasie où l'on se rendait ensuite, de même que dans l'église de Sainte-Croix, avaient lieu les prières, les hymnes et les bénédictions d'usage, si bien que la solennité ne prenait fin qu'à minuit.

L'auteur de la *Peregrinatio Silviae* ne mentionne aucun rite, aucune cérémonie ayant trait à l'administration du baptême. Il semble, par conséquent, qu'à Jérusalem la Pentecôte n'était pas considérée comme date secondaire et supplétive pour le baptême solennel ; peut-être n'avait-on pas besoin d'un jour complémentaire pour cet acte. Par contre, ce caractère ressort clairement des Liturgies occidentales et se manifeste notamment dans la manière dont était célébrée la vigile de la Pentecôte.

D'après les Rituels les plus anciens, les catéchumènes devaient se réunir le samedi, à midi ; avaient alors lieu des lectures comme au samedi saint bien qu'en nombre moindre ; suivaient des prières relatives à la circonstance, la bénédiction des fonts baptismaux, le baptême et dans la nuit la messe de la vigile [1]. Pour l'Afrique également, saint Augustin atteste que le peuple se réunissait dans l'après-midi et qu'on célébrait la messe pendant la nuit. En effet, le jour de la Pentecôte il adresse aux néophytes ces paroles : « Ce qu'à cette heure vous voyez se passer sur l'autel de Dieu, vous l'avez déjà vu la nuit précédente » [2].

Pour rendre aussi parfaite que possible la ressemblance avec les fêtes pascales, on ajoutait, dans certaines églises, la bénédiction et l'exposition d'un grand cierge ; ce qui se faisait pendant le chant de l'*Exultet* quelque

1. Martène, *De ant. eccl. rit.* iv, 28, p. 541-543.
2. Augustin. *Sermo 272 ad infantes.*

peu modifié [1]. Dans les églises de Religieux où le baptême n'était pas administré, on omettait les cérémonies qui y ont rapport ; néanmoins la célébration proprement dite de la vigile ne commençait que dans l'après-midi [2].

Pour ce qui est des temps les plus anciens, le missel dit *Léonin* a déjà une messe pour la Pentecôte ainsi que les cérémonies du baptême. De même, celui de saint Gélase marque en ce jour des prescriptions détaillées pour la collation du baptême ; mais il n'a pas la bénédiction du cierge et, quand il parle de ceux qui vont recevoir le baptême, il semble avoir spécialement en vue les malades ou ceux qui, pour une raison ou pour une autre, n'avaient pu recevoir le baptême à Pâques, tels que les énergumènes. Ces prescriptions font encore défaut dans le missel dit grégorien, et on n'y a inséré que deux leçons de prophéties. Dans le rite romain en usage de nos jours, toute la cérémonie a lieu dans la matinée ; cependant les prophéties et la bénédiction de l'eau rappellent encore les institutions des anciens temps. On chante également les litanies des saints, et le dernier *Kyrie* est immédiatement suivi de la messe de la vigile sans Introït. L'office du jour jusqu'à None est celui de l'octave de l'Ascension dont il continue ainsi la célébration.

Les *Constitutions Apostoliques* [3] parlent de huit jours de fête pour la Pentecôte. Cette solennité n'eut d'octave

1. Martène, iv, 28, 541-543.

2. D'après les *Consuetudines Farfenses*, éd. Albers, 73, on devait célébrer, dans la matinée, une messe pour les défunts ; à midi les frères devaient reposer et puis, vers les deux heures, commencer les Petites Heures, suivies de la messe solennelle. Ensuite avait lieu le repas.

3. *Const. Ap.* v, 20, 7 : τὴν πεντηκοστὴν ἑορτασατε μίαν ἑβδομαδα.

que très tard, et le dernier jour ne s'appelait point jour-octave, mais seulement premier dimanche après la Pentecôte et, plus tard, dimanche de la Trinité ; les jours de la semaine ne s'appelaient que premier, deuxième etc. jour après la Pentecôte. Comme on peut le voir dans Berno de Reichenau [1], on discutait encore de son temps sur la question, à savoir si la Pentecôte devait avoir un jour-octave. Berno s'en référait à l'analogie avec Pâques, jour fixé pour le baptême ; or cette fête a une octave. De plus, la Pentecôte étant le jour où les Apôtres reçurent le baptême de feu, elle devait également avoir son octave. Berno invoquait encore d'autres raisons qui, de nos jours, ne feraient aucune impression sur l'esprit. Par tout cela on voit que la Pentecôte était primitivement sans octave, ce qui semble assez naturel quand on envisage l'organisme des fêtes auxquelles elle appartient. La Pentecôte étant le 50e jour après Pâques, elle terminait le cycle du temps appelé πεντεκοστή ; elle était par conséquent elle-même un jour de clôture.

La messe de la Pentecôte a une séquence qu'on récite tous les jours de la semaine. Dans des temps plus reculés, la tenue d'actions judiciaires était interdite pendant toute la semaine. Peu à peu les exigences allèrent jusqu'à défendre les œuvres serviles pendant la même semaine [2]. En 1094, un synode de Constance restreignit cette défense aux trois premiers jours. Aujourd'hui le second jour seul est chômé (*in foro*) ; à Rome on ne chôme même plus ce second jour.

Dans des temps plus anciens, c'était l'usage dans maints pays de faire descendre de la voûte de l'église

1. Martène, iv, 28, 441-544.
2. *Conc. Mogunt.* de 818, can. 36.

des roses pour symboliser le miracle de la Pentecôte. Cet usage existait en Sicile (*pascha rosatum*). Quant à l'expression italienne (*pasqua rossa*) employée pour désigner la Pentecôte, elle ne doit probablement son origine qu'à la couleur des ornements. En France c'était l'usage dans plusieurs contrées de jouer, pendant l'office, des trompes et des trompettes pour rappeler le bruit de la tempête qui accompagnait la descente du Saint-Esprit.

§ 13. — *LA FÊTE DE LA TRINITÉ.*

Le premier dimanche après la Pentecôte n'a obtenu que tard un rang plus élevé. En effet, dans le sacramentaire de saint Grégoire il n'a encore aucune dénomination, tandis que dans le missel de Gelase et dans les suppléments du grégorien [1] il est simplement appelé « dimanche après l'octave de la Pentecôte » ou « dimanche après la Pentecôte ». Aujourd'hui, dans l'Eglise latine, il est consacré à honorer la Très Sainte Trinité et il s'appelle *festum Sanctissimae Trinitatis*.

Le *Microloge* seul donne l'explication de cette innovation dans le cycle des fêtes. Le dimanche après la Pentecôte, dit-il, est un dimanche vacant (*dominica vacans*) et comme tel il n'a pas d'office propre. Plusieurs prennent en ce jour l'office de la Trinité rédigé par Etienne, évêque de Liège (903-920). Interrogé sur ce point, le Pape Alexandre II († 1073) aurait répondu :

1. MURATORI II, 95 : *Die dominica vacat* ; tandis que II, 161 : *Dominica prima post Pentecosten*, et II, 321 : *dominica Octavae Pentecosten* (*sic*). Quant au *Gelasianum*, voyez *ib.* I, 606.

« Ce n'est pas l'usage de Rome de consacrer un jour particulier à honorer la Très Sainte Trinité, puisqu'à proprement parler, elle est honorée tous les jours dans la Psalmodie par le *Gloria Patri* ». Qu'on sache, continue le Microloge [1], qu'à la prière du saint Archevêque Boniface, Alcuin a composé des oraisons pour la messe en l'honneur de la Trinité.

Binterim trouve naïve cette citation pour la raison que saint Boniface était mort depuis longtemps à l'époque où florissait Alcuin. Néanmoins le document n'est pas à rejeter pour cela, car il s'agit d'un malentendu : En effet, Alcuin avait réuni un certain nombre de messes, — nous dirions aujourd'hui des messes votives, — qu'il avait empruntées au missel en usage alors dans son église abbatiale. Il les adapta à chaque jour de la semaine pour servir dans des circonstances particulières. De plus, entre autres choses, il joignit à ce recueil une messe en l'honneur de Saint Boniface pour les moines de Fulda [2]. Ainsi s'explique le malentendu qui s'est glissé dans le Microloge. En outre Alcuin avait fait un recueil de prières empruntées au sacramentaire grégorien ; c'était comme un « livre de prières ». Ces indications nous montrent la voie où il faudra aller chercher la part d'influence qui revient à Alcuin dans

1. Can. 59 et 60 ; Migne, cli, 1019.

2. Voir la Préface de Froben aux œuvres d'Alcuin II, dans Migne, cl, 440. Ces sortes de messes votives pour les différents jours, le dimanche en l'honneur de la Trinité et les jours de semaine, en l'honneur des Anges, de la Sagesse, de l'Amour, du Saint-Esprit, de la Sainte Croix et de la Mère de Dieu se rencontrent également dans la *Liturgia Fontavellanensis*, Migne cli, 938.

cette affaire [1]. Il se contente, il est vrai, de recommander l'emploi de la messe de la Trinité le dimanche, au cas qu'un prêtre n'ait pas sous la main un missel complet, ou qu'à cause de son ignorance il ne sache pas s'en servir.

Par conséquent, l'état des choses est tout simplement celui-ci. L'édition franque du sacramentaire grégorien contient pour le dimanche après la Pentecôte une messe propre en l'honneur de la Trinité avec la Préface encore en usage de nos jours [2]. Etienne, évêque de Liège, composa un office en rapport avec cette messe ; ainsi se trouvaient réunis les éléments requis à une fête propre de la sainte Trinité, pour laquelle le dimanche après la Pentecôte semblait indiqué tout naturellement. L'usage de le considérer comme un jour de fête et de le traiter comme tel s'introduisit de plus en plus dans les Pays-Bas, l'Angleterre, l'Allemagne et la France. Certains synodes diocésains, comme celui d'Arles en 1260, émirent un vœu dans ce sens. Comme dans d'autres cas similaires, ce furent surtout les monastères qui frayèrent les voies à l'introduction de la

1. Binterim (*Denkwürd.* v. 270) a l'air de disputer à Alcuin toute participation à l'introduction de la fête, en attribuant à un certain Catulphe d'en avoir suggéré l'idée à Charlemagne. La lettre bien intentionnée mais assez peu claire de ce Catulphe est publiée dans Migne, xcvi, 1363. En examinant de près ce passage, on voit qu'il n'y est pas question d'une fête de la Trinité, mais seulement de l'extension du culte de la Trinité en général.

2. Cfr. la messe appelée messe d'Alcuin, dans Migne, ci, 445. La circonstance que la Préface de la Trinité, en usage aujourd'hui, se trouve déjà dans les manuscrits du Vatican utilisés par Muratori et publiés dans sa *Liturgia Rom. vetus*, ii, 285, 321, peut facilement induire en erreur.

fête [1]. C'est ainsi que l'ordre de Cîteaux l'adopta en 1271 ; celui de Cluny l'avait reçue déjà auparavant. L'introduction de la fête se fit peu à peu et à des époques différentes pour les différents diocèses ; il appartient à l'histoire locale d'en rechercher et d'en fixer le détail.

Bien qu'officiellement déclarée superflue par Alexandre II [2], la fête de la Trinité gagnait néanmoins de nouveaux partisans et une extension de plus en plus grande. Il y eut cependant des divergences dans le mode de la célébrer. En maints endroits elle n'était célébrée que le dernier dimanche après la Pentecôte, ce qui, dit-on, avait encore lieu dans certains diocèses de France à la fin du XVIIe siècle. Par ci, par là, elle était célébrée avec Octave. L'uniformité fut définitivement établie par le fait que l'Église Romaine en 1334, sous Jean XXII, adopta également la fête et la rendit obligatoire dans l'Église universelle. L'office primitif fut refait par le Franciscain Jean Peckham, chanoine de Lyon et archevêque de

1. Une remarque de POTHON de Prüm (vers 1152) à laquelle HOSPINIEN fait allusion, n'est pas sans intérêt : *Miramur satis quod visum fuerit hoc tempore quibusdam monasteriis mutare colorem optimum novas quasdam inducendo celebritates... Quae igitur ratio haec festa celebrandi nobis induxit festum videlicet S. Trinitatis et festum transfigurationis Domini ? Additur his a quibusdam, quod magis absurdum videtur, festum conceptionis S. Mariae. De statu domus Dei lib.* ; DE LA BIGNE, *Magna biblioth. vet. Patrum*, IX, 588. Mais il faut voir le point de vue particulier où se place Pothon. Il s'élève avec force contre toute participation de la part des moines à l'administration et au ministère des âmes, comme opposés à l'esprit contemplatif de la vie monastique. Pour le même motif, il est opposé à tout changement dans les règles de l'ordre ainsi qu'à toute innovation dans le cycle des fêtes.

2. Cap. 2, x *de fer.* 2, 9 § 3.

Cantorbéry (1278-1292). L'office aujourd'hui en vigueur a été composé sous S. Pie V[1]; c'est un des beaux offices du bréviaire, également distingué par l'élévation des pensées, la profondeur des idées et la clarté de la forme. Bien que par là le premier dimanche après la Pentecôte vînt à sortir de la série des dimanches, néanmoins le rite romain conserva le mode jusqu'alors en usage de compter les dimanches à partir de la Pentecôte, tandis qu'en Allemagne et en d'autres endroits on avait pris l'habitude de compter les dimanches à partir de la Trinité ; on demeurait ainsi en retard d'un dimanche par rapport à la manière romaine.

Les Grecs célèbrent en ce dimanche la commémoration de tous les Saints et l'appellent par conséquent le dimanche de la Toussaint (Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων).

§ 14. — *LA FÊTE-DIEU ET LA FÊTE DU SACRÉ-CŒUR.*

LES PRIÈRES DES QUARANTE-HEURES.

Dans la célébration du Jeudi-Saint, le fait de l'institution de la Cène est bien peu mis en relief ; d'autres cérémonies, la consécration des saintes Huiles par exemple, attirent, proportion gardée, beaucoup plus l'attention que ce fait important. Ce fut là le motif décisif qui porta l'Église à instituer une fête spéciale en

1. Ainsi Baillet, ix, 2 regarde cet office comme nouveau et laisse à d'autres le soin de déterminer lequel des trois offices plus anciens lui sert de base. Mais ni Binterim, 265 suiv., ni Bæumer, 298, ne sont de cet avis. Quelques dates données par ce dernier auteur ont besoin d'être corrigées.

l'honneur de la Sainte Eucharistie, ainsi que cela ressort clairement de la Constitution pontificale *Transiturus* donnée à ce sujet.

L'institution de cette fête est relativement récente et la diffusion en resta limitée à l'Occident, bien qu'une partie des Grecs unis l'aient adoptée. Peut-être pourrait-on regarder la mention du *Natalis calicis* marquée au 24 mars dans le calendrier de Polemius Silvius comme un premier vestige d'une attention spéciale faite au Saint Sacrement dans le culte public. Pour expliquer cette date, il faut se rappeler que, dans les temps plus anciens, le 25 mars était souvent considéré comme le jour de la mort de Jésus-Christ (voir ci-dessus p. 82).

Une humble religieuse avait été choisie par la Providence pour contribuer à l'introduction de cette fête. Julienne [1], née en 1193 à Rétinnes près de Liège, demeurée orpheline, fut élevée dans un couvent. Entrée ensuite dans l'Ordre des Augustines, elle fut envoyée dans l'hospice de Mont-Cornillon, près de Liège, où elle passa la plus grande partie de sa vie ; elle devint également supérieure du couvent. L'établissement ayant reçu un autre prieur qui, pour des affaires d'administration, se brouilla avec la ville de Liège, elle dut quitter l'établissement en 1240 et se réfugia à Liège auprès d'une recluse, nommée Ève, animée des mêmes sentiments qu'elle. Trois années plus tard, elle put rentrer à Mont-Cornillon, mais après la mort de l'évêque Robert († 1246) il y eut de nouveaux désaccords qui l'obligèrent à quitter définitivement Liège. Elle trouva un refuge chez les Cisterciennes de Salsinnes, au diocèse de Namur. Mais ce couvent ayant été détruit à la suite de guerres, Julienne se vit de nouveau exposée à la misère.

1. *Vita S. Julianæ ab auctore coaevo conscr.* I, 2 dans les Acta SS. Bol., April. I, 473-476. Et les *Proleg.* spécialement p. 442.

Elle termina sa vie, en 1258, comme recluse à Fosses, où elle avait trouvé un refuge ; elle fut enterrée au couvent de Villiers, également dans le diocèse de Namur.

Dès son enfance, Julienne de Rétinnes fut une fervente adoratrice du Très Saint Sacrement. Agée de seize ans elle eut, à plusieurs reprises, des visions, dans lesquelles elle aperçut le disque de la lune auquel il manquait un segment. Inquiète au sujet de ces visions, elle en reçut l'interprétation de Notre Seigneur lui-même qui lui fit comprendre que le disque lunaire représentait l'Église à laquelle il manquait une solennité en l'honneur du Très Saint Sacrement de l'Autel, pour parfaire le cycle de ses fêtes ; qu'elle-même était choisie pour révéler ce fait au monde et contribuer à l'institution de la fête nouvelle. Ce ne fut qu'en 1230 qu'elle communiqua son secret, au sujet duquel elle avait eu beaucoup à souffrir, à Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin de Liège et à d'autres personnages distingués par leur piété et leur science, notamment à Guyard de Cambrai et à Hughes qui fut plus tard Cardinal Légat, ainsi qu'à Jacques Pantaléon de Troyes, qui devint évêque de Verdun, puis Patriarche de Jérusalem et enfin Pape sous le nom d'Urbain IV.

Les évêques ayant encore le droit, à cette époque, d'établir des fêtes dans leurs diocèses, il était important que le nouvel évêque de Liège, Robert de Thorete (depuis 1240) fût favorable à la nouvelle institution.

Le Prélat accueillit avec faveur la demande qui lui fut faite dans ce sens ; en 1246 il réunit un synode diocésain dans lequel l'établissement de la fête fut décidé [1]. Il prescrivit également au clergé la récitation

1. La lettre synodale qui y a rapport a été reproduite par Bin-

d'un office composé par le chanoine Jean dont nous avons parlé plus haut ; mais il mourut le 16 octobre 1246 avant d'avoir vu la célébration de la fête. Celle-ci fut faite l'année suivante par les soins des chanoines de Saint-Martin de Liège, ainsi qu'il avait été décrété. Plus tard, la solennité fut autorisée par Hughes et Pierre Capocci, tous les deux cardinaux-légats du Pape.

Lorsqu'en 1261 Jacques Pantaléon, sous le nom d'Urbain IV, monta sur le siège de saint Pierre, l'évêque de Liège de cette époque lui adressa une supplique relative à la fête et obtint une réponse favorable. Il avait été poussé à faire cette démarche par Ève, la recluse, laquelle avait eu une part active à l'établissement de la fête.

L'adoption de la Fête-Dieu dans l'Eglise universelle paraissait dorénavant assurée. Le miracle eucharistique arrivé en 1262 à un prêtre bohémien, à Bolsena, augmenta encore la propension personnelle d'Urbain IV pour la fête et, peu de temps avant sa mort, il adressa à tous les évêques et Prélats une Bulle [1] datée du 8 septembre 1264, dans laquelle il prescrivit à l'Église universelle la célébration d'une fête en l'honneur du Très Saint Sacrement de l'Autel, le jeudi après la Trinité, et enrichit d'indulgences l'assistance aux offices. En outre, il chargea Saint Thomas d'Aquin de composer un office spécial pour la fête, qui prit aussitôt la

TERIM, *Denkwürdigkeiten*, v, 1, 276 suiv. ; ce qui a été conservé de l'office primitif, *ibid.* p. 284.

1. La bulle *Transiturus* est inscrite dans la Constitution de Clément V de l'an 1311, Clementin. III. 16 ; elle se trouve également dans les collections des conciles, par exemple dans LABBE-COSSART XI, 1, 817. Cf. BENOIT XIV dans ses *Institutiones*, v, 20, sur les processions.

place de l'office primitif [1]. Mais comme Urbain IV mourut aussitôt après la publication de la Bulle, l'affaire demeura provisoirement dans le même état et la diffusion de la fête se ralentit ; la translation de la résidence du Pape à Avignon contribua également peut-être à ce ralentissement. Mais à Liège on ne perdit pas l'affaire de vue, et le synode diocésain de 1287 fut le premier qui édicta une ordonnance catégorique en vue de la célébration de la fête [2].

Le Pape Clément V, Bertrand de Goth, après une longue trêve, prit de nouveau l'affaire en main et obtint que le concile œcuménique de Vienne, convoqué par lui en 1311, approuvât la fête et la rendît obligatoire dans toute la chrétienté. Par la Bulle *Si Dominum* il renouvela à cet effet la Constitution d'Urbain IV. Ni dans cette Bulle, ni dans la Constitution d'Urbain IV il n'est question de procession dans laquelle serait porté solennellement le Saint Sacrement ; il n'y est parlé que de la messe et de l'office. La procession ne fut ajoutée que plus tard, et, de même qu'il en avait été pour la fête, elle ne reçut droit de cité que peu à peu dans les différents diocèses et dans les différents pays. D'ailleurs elle n'était pas chose absolument nouvelle, car, déjà au XIe siècle, au jour des Rameaux, les Bénédictins d'Angleterre faisaient la procession du Saint Sacrement en dehors de l'église [3].

La procession de la Fête-Dieu ne s'établit définitive-

1. BINTERIM apporta une nouvelle preuve de ce fait révoqué en doute par plusieurs. *Denkwürd.* l. c. 282 et VII, 1, 77.

2. HARTZHEIM, *Conc. Germ.* III, 699.

3. Les décrets de LANFRANC (sect. 3) donnent la règle à observer dans cette procession. MIGNE, CXLVII, 123.

ment que plus tard. A l'origine elle se faisait d'une manière plus simple que de nos jours. Déjà au xiie siècle il n'était pas rare de voir porter dans l'église le Saint Sacrement renfermé dans un calice ou dans un ciboire. Les grandes lignes de la procession du saint sacrement étaient d'ailleurs tracées dans les Rites de la semaine sainte [1]. L'*Ordinarium* ou Manuel de Rouen dont il est malheureusement impossible de préciser la date [2], indique la manière dont se faisait la procession. Le Saint Sacrement était porté sur une civière par deux prêtres en chasuble blanche, accompagnés de quatre enfants de chœur agitant des encensoirs ; deux autres clercs portaient des cierges allumés ; les autres, revêtus de chapes, chantaient divers versets et répons. Puis la civière était déposée dans le transept, au milieu de l'église, et un prêtre, assisté d'un diacre, se tenant à genoux ainsi que les clercs, faisait l'encensement. Ils chantaient *Ave verum corpus*, *natum etc.*, ce que le chœur, à genoux, répétait ; on ajoutait d'autres motets. Les chants étant terminés, l'archevêque devait donner la bénédiction et commencer la messe.

L'époque à laquelle fut introduite la procession du Saint Sacrement varie beaucoup d'un diocèse et d'un pays à un autre. A Cologne, la première procession du Saint Sacrement fut faite avant 1279 par la collégiale de Saint Géréon ; on y faisait usage d'ornements de

1. Binterim, *Denkw*, vii, 3, 367 suiv. — Gretser, *de processionibus*, II, 19. Binterim, *Gesch. der Konzilien* etc. v, 368. Le synode de Cologne de 1452 fit défense de porter le Saint Sacrement dans l'ostensoir en d'autres jours qu'en la fête-Dieu. V, *ibid.* vii, 486.

2. *Acta vetera ecclesiae Rotomagen.* Migne, cxlvii, 123.

couleur rouge [1]. Mais elle ne devint obligatoire pour les paroisses de l'archi-diocèse qu'en 1308, et il est probable que les collégiales et les monastères ont pris partout les devants. Quant à l'Église universelle, on peut affirmer avec assez de certitude que, dans la plupart des cas, l'ordonnance de Jean XXII fut décisive. A Worms, la procession eut lieu, pour la première fois, en 1315, et à Aix-la-Chapelle en 1319. A Strasbourg, l'évêque Jean I adopta la fête et l'office par une ordonnance datée du 22 juillet 1318. A Trèves, la fête ne fit son apparition officielle qu'au synode tenu par l'archevêque Baudouin en 1338, à Utrecht en 1347, à Prague en 1355, tandis qu'à Würzbourg la fête était déjà célébrée en 1298, par conséquent avant le concile de Vienne, ainsi qu'on le voit dans les statuts du synode tenu en cette année. A Augsbourg, une demoiselle nommée Catherine Illsung, issue d'une famille patricienne, légua toute sa fortune à la cathédrale pour la digne célébration de la Fête-Dieu. Il est permis, semble-t-il, de déduire de ce fait qu'avant ce temps la procession était déjà en usage [2]. Au XVe siècle, les Papes Martin V et Eugène IV [3], celui-ci spécialement par la bulle *Excellentissimum* (26 mai 1433), favorisèrent la diffusion de la procession en accordant des indulgences à ceux qui y prennent part. Au XIVe siècle s'introduisirent les quatre stations auxquelles il est d'usage de chanter les commencements des quatre évangiles ;

1. P. Joerres, *Beitraege zur Geschichte des Fronleichnamsfestes* : Roemische Quartalschrift, 1902, 170 suiv. — Sdralek, *Die Strassburger Dioezesan-Synoden* : Strassburger Theol. Studien, II, 121.

2. Hoeynck, *Gesch. der kath. Liturgie des Bistums*, Augsburg, 229 suiv.

3. Beringer, *les Indulgences*, Paris, 1890, I, 258.

celles-ci furent définitivement établies au XVI[e] siècle [1]. Le *liber ordinarius* de la collégiale d'Essen, qui appartient à la seconde moitié du XIV[e] siècle, fournit quelques éclaircissements sur le développement de la cérémonie. On y prescrit deux processions : l'une est faite par les chanoines ; il n'y a pas de stations, mais la procession sort de l'église pour y rentrer simplement. L'autre, faite surtout en vue du peuple, comportait quatre stations ; à chacune d'elles on lisait le commencement de l'évangile selon saint Jean et on donnait la bénédiction [2].

La prière des Quarante-Heures avec exposition du Saint Sacrement doit son origine à un Père Capucin nommé Joseph Plantanida, né à Fermo. Afin de conjurer le péril de guerre qui menaçait du côté de la France et aussi en vue de la peste qui, douze ans auparavant, avait sévi à Milan, ce Religieux détermina le Sénat de cette ville, en 1556-57, à faire faire ces prières à tour de rôle, dans toutes les églises de la cité. L'usage de prier quarante heures de suite à une intention spéciale avait été pratiqué auparavant dans des cas particuliers. C'est ainsi qu'en 1527 un prêtre de Grenoble, nommé Antoine, avait érigé une confraternité à Milan qui se réunissait cinq fois par an, en vue de faire

1. HOEYNCK, *l. c.* 231. — *Description des usages de Rome*, dans MIGNE, *Manuel*, p. 304 suiv.

2. La représentation en image la plus ancienne de la procession de la Fête-Dieu est sans doute celle que donne ULRIC DE RICHENTAL dans la chronique du concile de Constance. L'original se trouve au Musée Rosgarten à Constance ; une copie a été publiée dans le recueil du *Literar. Verein* de Stuttgard, 1882, n° 158. Les photolithographies sont de H. BACH. La procession y est représentée telle qu'elle se faisait en 1415, au temps du concile. L'ostensoir était porté sur une civière par deux ecclésiastiques.

l'adoration du Très Saint Sacrement renfermé dans le Tabernacle[1].

La fête relativement récente du Sacré-Cœur de Jésus a été fixée à la fin de l'Octave de la Fête-Dieu. De même qu'elle est liée à la Fête-Dieu sous le rapport du temps de sa célébration, elle offre sous plusieurs autres points de vue des analogies avec elle. D'abord elle est, quant à sa nature, une glorification de l'Incarnation et de la personne du Verbe fait chair, et puis son objet a certaines ressemblances avec celui de la Fête-Dieu. Son institution est due aux apparitions de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, Religieuse de la Visitation, née en 1647, morte en 1690. Ces apparitions eurent lieu dans les années 1673 à 1675, au couvent des Visitandines de Paray-le-Monial. En tant que culte privé, la dévotion au Sacré-Cœur paraît avoir existé auparavant. L'idée qui lui sert de fondement se retrouve en effet dans les écrits de plusieurs saints personnages qui ont vécu avant cette époque, comme sainte Gertrude, le chartreux Juste Lansperg et autres. Après de longues luttes et de souffrances que la pieuse fille eut à subir à ce sujet, la dévotion du Sacré-Cœur commença à Paray-le-Monial, en 1686 et, selon d'autres, au couvent de la Visitation de Moulins en 1674. Elle fut rendue publique par Charles-François, évêque de Coutances. Conformément aux révélations de la dite Religieuse, le Prélat consacra en 1688 une chapelle en l'honneur du Sacré-Cœur dans son séminaire et érigea une confrérie sous ce titre. Il fut suivi par Pierre de Grammont, évêque de Besançon, qui fit imprimer en

1. Cf. BENOIT XIV, *Institutiones*, XXX, 206 et l'article du Père NORBERT, capucin, dans le *Katholik* de Mayence, Août 1898.

1692 une messe propre en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus et la fit insérer dans le missel de son diocèse. La fête était fixée au vendredi après l'Octave du Saint Sacrement. L'évêque de Langres adopta cette messe pour son diocèse ; enfin l'archevêque de Lyon, Primat des Gaules, ordonna vers la fin de 1718 la célébration de la fête dans toute la circonscription soumise à son autorité. L'approbation définitive de la fête fut donnée en 1705 par le Pape Clément XIII. Pie IX l'étendit à l'Église universelle [1] et Léon XIII l'éleva au rite double de première classe.

B. LE TEMPS DE NOEL

§ 14. — *LA FÊTE DE NOEL.*

Noël ou fête de la naissance de Jésus-Christ (*nativitas Domini,* τὰ γενέθλια γέννησις Χριστοῦ), a cela de commun avec la fête de Pâques, qu'elle est le centre d'autres fêtes désignées sous le nom de cycle ou Temps de Noël. Mais Noël se distingue de Pâques en ce qu'il est une fête fixe et lié par conséquent à un jour déterminé du mois. Dans toute l'Eglise et chez toutes les confessions, ce jour du mois est le 25 décembre. S'il nous a été difficile, en parlant de la fête de Pâques, de dire pourquoi et comment on est arrivé à en fixer la date, il sera difficile également de résoudre les questions relatives à la date de Noël. La réponse à ces questions

1. Nilles *De rationibus festorum ss. cordis Jesu et pur. cordis Mariae, libri quatuor,* Oeniponte, 1885 ; — Nix. *Herz Jesu und Mariae* dans le *Kirchenlexikon*, v, 1921 suiv. — Bæumer, 525 suiv.

exige un sérieux examen historique et critique. Sans être du goût de tout le monde, cette étude sera néanmoins des plus instructives.

Dans les temps passés, on acceptait généralement comme un fait acquis que Jésus-Christ est réellement né en ce jour ; même des savants croyaient que l'Église l'avait reconnu et célébré comme tel dès son origine. Encore aujourd'hui, plus d'un aura du mal à renoncer à cette idée. Cependant, dans l'énumération des fêtes chrétiennes laissée par Tertullien et Origène ainsi que par le prétendu Testament de Jésus-Christ qui vient d'être publié, il n'est pas question de fête de Noël ; on peut au contraire démontrer qu'aux IVe et Ve siècle elle était inconnue dans différentes provinces ecclésiastiques et n'y fut introduite qu'à une époque que l'histoire détermine. Nous allons le démontrer en détail en commençant par l'Égypte.

Au commencement du Ve siècle, le docte moine Jean Cassien s'arrêta en Égypte pour y étudier les institutions des différents monastères. Plus tard, entre 418 et 427, il mit par écrit dans ses *Collationes* les choses qu'il avait observées. Il raconte comme témoin oculaire que les évêques de ce pays considéraient, à cette époque, le jour de l'Épiphanie comme jour de la naissance du Sauveur et qu'une fête particulière de la naissance du Seigneur n'avait pas lieu. Il appelle cela « *l'ancienne tradition* »[1].

Cet usage antique qui existait encore universellement en Égypte, devait bientôt après faire place à un nouvel état de choses, car sous le patriarcat de Cyrille d'Alexandrie, l'évêque d'Émèse, appelé Paul, reçut l'hospitalité dans cette ville et y fit un sermon au jour de la

1. CASSIAN. *Coll.* X, c. 6 : *mos antiqua traditione servatus.*

naissance de Jésus-Christ. Or, le jour où il fut prononcé, était le 29 Chijak, ou le 25 décembre de l'année 432. La fête de Noël avait donc été introduite en Égypte avant cette date, à savoir entre les années 418 et 432 [1] ; depuis elle a toujours été conservée, comme le prouvent les calendriers des temps postérieurs que nous avons encore.

Vers la fin du ive siècle vivait dans l'île de Chypre le docte Épiphane, évêque de Salamine. Dans sa réplique aux Aloges, cet auteur donne une chronologie de la vie de Jésus, d'après laquelle le 6 janvier aurait été le jour de la naissance et le 8 novembre celui du baptême de Jésus-Christ dans le Jourdain : pour lui la fête de l'Épiphanie n'avait par conséquent d'autre signification que d'être la fête de la naissance du Christ [2].

« L'ancienne tradition » était encore en vigueur à Jérusalem vers 385. On y célébrait la naissance du Seigneur avec grande solennité, non le 25 décembre, mais le 6 janvier. Car, d'après le récit de la Pèlerine de Bordeaux [3], la fête où l'on lisait l'évangile de la Présentation de Jésus au Temple et de la rencontre de Siméon et d'Anne, c'est-à-dire notre fête de la Purification, était célébrée 40 jours après l'Épiphanie, et non 40 jours après Noël. Il en faut conclure que l'Épiphanie comptait en même temps comme jour de naissance. En un autre

1. Usener, I, 320, a examiné avec soin les faits qui se rapportent à l'introduction de la fête de Noël dans les différents pays. Ses conclusions furent acceptées sans réserve par Harnack, *Theol. Litteraturzeitung* 1889, p. 199 suiv. et par le Père Suitbert Bæumer dans *Katholik*, 1890, i, 1-15. L'abbé Duchesne éleva quelques objections contre certains points de détail, *Bulletin critique*, 1890 n. 3. Déjà Baillet (viii, 582 suiv.) en avait relevé exactement les points principaux.

2. Epiph. *Adv. haer.* ii, i ; *Haer.* 51 al. 31, c. 16 et 24.

3. Cfr. c. 26 (éd. Geyer, 60 et éd. Gamurrini, 84).

endroit, où la même « Pélerine » a l'occasion d'énumérer les plus grandes fêtes de l'année, elle ne nomme comme telles que l'Épiphanie et Pâques [1]. Il en faut conclure qu'à cette époque il n'existait pas encore à Jérusalem une fête portant le titre de Noël.

A ces témoins de « l'ancienne tradition », il faut ajouter saint Ephrem le Syrien, qui rapporte que l'église de Mésopotamie de son temps fêtait la naissance temporelle du Fils de Dieu, le treizième jour après le solstice d'hiver, dans le mois où la lumière croît victorieusement, c'est-à-dire le 6 janvier [2]. C'est un fait connu de tous, que jusqu'au XIVe siècle, la célébration du 25 décembre comme fête de la naissance du Seigneur était complètement inconnue dans les églises de l'Arménie et de la Mésopotamie, toutes deux fondées dans des temps très anciens [3]. Au contraire, dans la majeure partie et dans les plus célèbres églises de l'Orient, cette célébration fut introduite dans les dernières dizaines d'années du IVe siècle ; dans d'autres, elle fut adoptée plus tard. Pour quelques-unes nous avons à notre disposition des détails fort intéressants relativement à son introduction ; ils sont relatés par l'histoire ecclésiastique et fournissent par là même la preuve *négative* qu'auparavant la fête n'était pas célébrée. Ceci s'applique en premier lieu à la ville de Constantinople.

Pendant longtemps, la seconde capitale du monde fut la forte citadelle de l'arianisme, au point que les ortho-

1. C. 49 de l'éd. de GEYER ; GAMURRINI, 109.

2. LAMY, *Ephraemi Syri hymni et sermones*, Mechlin. 1882, I, 10 ; dans l'édition romaine de S. Ephrem par BENEDICTUS, II, 415. En allemand par ZINGERLE dans : *Kemptener Biblioth. der Kirchenvaeter*, II, 27.

3. Cf. HEFELE, *Konziliengesch*. VI (2e Partie), p. 501, 575 etc.

doxes y étaient réduits à un petit groupe de fidèles et ne possédaient plus aucune église de la cité. Pendant ce temps, la fête de Noël n'était certainement pas célébrée. Ce ne fut qu'après la mort de Valens, lorsque Théodore le Grand fut élevé à la dignité d'empereur (19 janvier 379) qu'ils commencèrent de nouveau à respirer. Ils obtinrent un évêque dans la personne de Grégoire de Nazianze, autrefois évêque de Sasima, et demeurant alors à Séleucie en Isaurie comme anachorète. Le nouvel évêque commença son ministère comme étranger et hôte dans une chapelle privée qu'il appelait « Anastasie ». Ce fut ici que, le 25 décembre 379 ou 380, comme il le dit lui-même dans ses discours, on célébra pour la *première fois* à Constantinople la fête de Noël. A cette occasion, il prononça en son honneur la 38e de ses homélies[1]. Ainsi, l'une des premières œuvres du restaurateur du catholicisme dans la capitale fut l'introduction de la nouvelle fête. Il ne dit pas, il est vrai, dans la dite homélie, que la fête se célèbre pour la *première* fois, mais dans l'homélie suivante (ch. 14), en parlant de la fête de Noël qui est passée, il s'en nomme l'initiateur (ἔξαρχος). Malheureusement, le ministère épiscopal de Grégoire dans la capitale ne fut que de courte durée. Bientôt après la convocation du deuxième concile œcuménique dans cette ville, en 381, cédant aux artifices de ses adversaires, il renonça au poste qui lui avait été offert.

Il ne serait donc pas impossible, et certes la chose ne serait pas surprenante, qu'avec le départ de Grégoire la nouvelle institution n'ait périclité et que la fête de Noël ne sombrât. Du moins une source historique, qui, pour être tardive et un peu troublée, ne semble pas ce-

1. Greg. Naz. *hom.* 38 *in Theophania.* Migne, P. gr. xxxvi.

pendant devoir être rejetée sur ce point, parle d'une nouvelle introduction de la fête de Noël à Constantinople par Honorius. Celui-ci, à l'occasion d'une visite qu'il fit dans cette ville, aurait intéressé sa mère et son frère Arcadius en faveur de la fête et de la manière romaine de la célébrer [1].

Dans la Cappadoce, la division des deux fêtes de l'Epiphanie et de Noël était déjà accomplie en 380, du moins à Nysse. En effet, S. Grégoire de Nysse, dans son oraison funèbre de saint Basile, parle de la fête de la naissance de Jésus-Christ comme d'une institution existante [2] ; de même dans les deux panégyriques de saint Etienne.

Nous avons des données plus précises relativement à l'origine de la fête à Antioche, grâce à un sermon prononcé dans cette ville le 20 décembre 386 par S. Jean Chrysostome [3]. Depuis une dizaine d'années on y connaissait la fête et, à ce qu'il paraît, une partie de la population la célébrait déjà par des offices religieux ; mais son institution définitive ne fut faite que par l'évêque Flavien, et Jean Chrysostome, ordonné prêtre seulement au mois de février de la même année, y eut une part prépondérante. Il commença son ministère

1. Jean, évêque de Nicée, dans Combefis, *Hist. haer. monolh.* Paris 1646, p. 305. Baumstark (*Oriens christ.* 1902, p. 441-446) décide en faveur des années entre 398 et 400.

2. Gregor. Nyss. *Or. fun.* au commencement. Dans Migne, Patr. gr. xlvi, 789. Cfr. *ibid.* col. 701 et 725. Usener, p. 247 pense qu'elle fut célébrée à Nysse pour la première fois en 382. Mais on sait que S. Basile était mort le 1er janvier 379.

3. La détermination de l'année dépend de la succession des sermons en question. Usener qui les distance de trop sans nécessité arrive à l'année 388 ; Clinton à 387 : Combefis, Montfaucon et Tillemont acceptent 386. Le temps depuis février à décembre est largement suffisant pour placer ces sermons.

sacerdotal en prononçant une série de sermons contre les Ariens rigides, appelés Anoméens. Ces discours traitent de l'essence de Dieu, de son incompréhensibilité et de son unité en trois personnes. Il fut obligé d'interrompre plusieurs fois cette série par suite de certains événements arrivés dans la communauté, qu'il avait eu occasion de remarquer. Il s'agissait d'égards déplacés pour les Juifs et de l'imitation de leurs usages. Plusieurs allaient jusqu'à considérer les serments faits dans la synagogue comme plus saints et plus obligatoires que ceux faits dans l'église ; quelques chrétiens observaient également les fêtes juives. Pour ce motif il interrompit son plan et fit ses quatre premiers sermons contre les Juifs. La tâche de gagner la communauté d'Antioche à l'adoption de la fête de Noël, fut dévolue ensuite à son éloquence.

Ce fut au jour anniversaire de S. Philogonius, martyr d'Antioche, que S. Chrysostome annonça à ses auditeurs que, le 25 décembre prochain, on célébrerait pour la première fois dans la communauté la fête de Noël. Le jour de la fête aurait été connu dans l'Occident dès le commencement (ἄνωθεν), mais la notification de ce jour n'aurait pénétré jusqu'à Antioche que depuis une dizaine d'années. Lui-même, dans son cœur, aurait désiré depuis longtemps que la fête fût également célébrée à Antioche. Elle y avait rencontré, surtout chez les classes moins élevées, un écho favorable ; mais un grand nombre aussi auraient été opposés à l'innovation, et ainsi la fête n'avait pas encore été instituée.

L'invitation du grand prédicateur eut le meilleur succès. Car une très grande foule de fidèles se pressa dans l'église pour célébrer la fête annoncée, et le ser-

mon que fit S. Jean Chrysostome dans cette circonstance, est heureusement parvenu jusqu'à nous [1]. Dans l'introduction, il annonce qu'il va parler sur la fête elle-même, au sujet dequelle on discutait tant à Antioche. Les uns, en effet, la rejetaient comme une entière nouveauté ; d'autres pensaient qu'elle avait été célébrée dès le commencement depuis la Thrace jusqu'à Cadix. Cette dernière assertion était exagérée, comme il ressort des paroles mêmes de S. Chrysostome qui suivent immédiatement. Il dit, en effet, que trois raisons le portent à recommander cette fête à la piété des fidèles : d'abord parce que la fête s'est répandue si rapidement partout, et qu'elle a été reçue avec tant de faveur [2] ; ensuite parce que, d'après de vieux documents, conservés à Rome, l'époque du recensement qui a été fait l'année de la naissance de Jésus-Christ pourrait être déterminée ; enfin parce que l'année de la naissance de Notre Seigneur pourraît être calculée en prenant pour base la date où l'ange serait apparu dans le temple à Zacharie, père de Saint Jean-Baptiste, car Zacharie, en qualité de Grand Prêtre, serait entré dans le *Sancta Sanctorum* au jour de la réconciliation qui tombait en septembre. Six mois plus tard, par conséquent en mars, l'annonciation de l'ange à Marie aurait eu lieu, et neuf

1. *Hom. in. Nat. J. C.* : Montfaucon, II, 352 ; Migne x, 2, 351.

2. Τὸ ταχέως οὕτω πανταχοῦ περιαγγελθῆναι, *l. c.* L'expression ταχέως ne contredit pas le terme ἄνωθεν employé plus haut. Car S. Jean Chrysostome distingue entre la date où fut connue la fête et celle où elle fut célébrée. On avait à Rome la connaissance du jour depuis les temps les plus reculés, tandis que la célébration s'est répandue partout avec rapidité, et cette diffusion rapide montre à son tour que le jour choisi (25 décembre) est vraiment l'anniversaire de la naissance du Christ.

mois plus tard, en décembre par conséquent, serait né le Christ. S. Chrysostome termine cet exposé par une sortie polémique contre ceux qui ne veulent pas croire à l'Incarnation du Fils de Dieu.

Dans cet exposé, la détermination du temps manque de fondement. Car Zacharie n'était que simple prêtre, non Grand Prêtre ; son entrée dans le Saint des Saints n'était pas, par conséquent, celle de Grand Prêtre, le jour de la réconciliation. Mais cela importe moins dans la question, et, même en faisant abstraction de ce détail, les calculs pourraient encore nous conduire au mois de décembre, sans que le 25 dût être pour cela le jour de l'événement.

En examinant les faits qui viennent d'être signalés, il est clair que ce n'était point un pur hasard si en Orient la fête trouva un accueil favorable à l'époque dont nous parlons, et si son introduction fut favorisée par les personnes susdites. Nous sommes au temps où les orthodoxes commencèrent à repousser avec succès l'Arianisme ; et ce furent précisément les hommes qui combattaient le plus vivement et avec plus de succès l'Arianisme, qui favorisèrent le plus la diffusion de la nouvelle fête en Orient. Si nous ajoutons que la législation civile de l'empereur chrétien Valentinien II et les rédacteurs du code théodosien en 438, ainsi que le bréviaire dit *alaricianum* de 506, n'avaient pas encore attribué au 25 décembre la qualité de jour férié pour la justice, attribution qui ne fut faite que par Tribonien dans le code justinien [1], nous aurons donné une preuve de plus que la fête de Noël ne fut admise dans l'Église qu'après celles de Pâques et de la Pentecôte. La légis-

1. *Cod. Just.* III, 12, 6.

lation civile suit d'ordinaire dans ces choses la législation ecclésiastique. Or, si la fête de Noël avait été célébrée dans l'Église dès le commencement, on ne pourrait s'expliquer, pourquoi elle n'a pas été dotée en même temps des mêmes privilèges que ces deux fêtes. Cependant dès l'année 400, dans une loi des empereurs Arcadius et Honorius, le jour de Noël est compté au nombre de ceux auxquels il ne devait pas y avoir du moins de jeux de cirque [1].

S. Jean Chrysostome dit catégoriquement dans le discours cité, qu'à Rome, cette fête était déjà célébrée, quand on s'efforçait seulement en Orient de l'introduire. Il sera particulièrement intéressant, par conséquent, de savoir depuis combien de temps elle était en vigueur à Rome. Cette question s'impose à l'esprit. Tâchons de l'élucider.

Jean, évêque de Nicée, prétend savoir que l'Église romaine *a commencé* à célébrer la naissance de Notre-Seigneur le 25 décembre [2] sous le Pape Jules I (337 à 352). Ce Pape aurait trouvé dans les écrits de Josèphe que Jésus-Christ était né le 25 décembre. Puis Jean de Nicée a recours, en substance, au même calcul que nous venons de voir dans le discours de S. Jean Chrysostome, à savoir que l'apparition de l'ange à Zacharie a eu lieu le 23 septembre et l'annonciation de Marie le

1. *Cod. Theod.* II, 8, 27. Cfr. *ibid.* XV, 5, 5 la loi de 425.

2. COMBEFIS, *hist. haer. monol.* 304 : ἐξ ἐκείνου δὲ ἔλαβεν ἀρχὴν ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία τὴν ἡμέραν τῶν γενεθλίων τοῦ σωτῆρος. Combefis le premier a parfaitement traité le sujet, mais son travail est tombé dans l'oubli. MIGNE (VIII, 964-968) l'a reproduit. Déjà dans sa *bibliotheca Patrum concionatoria*, p. 230, Combefis a réuni les materiaux essentiels pour l'histoire de la fête de Noël.

25 mars. De là découle naturellement que le 25 décembre est le jour anniversaire de la naissance du Christ. Jean de Nicée a puisé ces données dans une prétendue correspondance épistolaire qui aurait été échangée entre S. Cyrille de Jérusalem et le Pape Jules et dont il cite un fragment. Or cette correspondance est fausse, comme il résulte d'un fait que nous citerons tout à l'heure [1]. Mais de ce que cette unique preuve ne tient pas debout devant la critique, il ne s'ensuit nullement que l'écrit de Jean soit apocryphe, ni que tout ce qu'il renferme soit faux

Si nous passons aux témoignages authentiques relativement à la pratique de l'Église romaine sur ce point, notre attention est avant tout attirée vers une source qu'on cite sous des noms bien divers, tantôt comme *Anonymus Cuspiniani*, tantôt comme *Catalogus Bucherianus*, tantôt comme calendrier de *Furius Philocalus*, tantôt enfin comme *Chronographe* de 354. Ces manières diverses de citer l'écrit embrouillent les idées ; mais la chose s'explique par ce fait qu'à différentes époques, divers savants ont édité tantôt des parties plus petites, tantôt des parties plus grandes du recueil qui les renferme, sans que l'ensemble ait été jamais publié. Les éléments qui y sont réunis étant en effet de nature assez hétérogène, chacun éditait la partie qui l'intéressait, sans faire attention au reste. Afin d'apprécier exactement la force probante et la valeur des notices qui y sont contenues, ce qui est très important, le mieux sera, ce semble, d'en donner ici une description exacte, bien que ces notes aient l'air d'une digression.

1. Déjà Combefis (*Hist. haer. monothel.* 302 et 314 A, 4) le regardait comme suspect.

Pour résumer en un mot le caractère propre de ce travail, nous dirons que nous avons affaire à une compilation chronologique du temps Constantinien, dans laquelle un inconnu réunit, en puisant à des sources officielles, toutes les notes chronologiques, historiques et de calendrier, dont la connaissance pouvait alors être utile à des gens d'une condition plus élevée, notamment à des fonctionnaires ; la quintessence en quelque sorte de ce qui, à cette époque, pouvait être d'utilité pratique. Jean Cuspianus fut le premier (1473-1529) à utiliser l'ouvrage, parce qu'il reconnut que la liste des consuls dressée dans l'écrit était la plus exempte de fautes de toutes celles qui sont parvenues jusqu'à nous. Dans son livre posthume paru en 1552, à Bâle, sous le titre : *Commentarius de consulibus Romanis*, une partie de l'écrit se trouve publiée [1].

Puis d'autres savants publièrent à leur tour les parties qui leur rendaient service dans le but particulier qu'ils poursuivaient : ainsi firent Onuphre Panvini, Egide Boucher [2], S. J., Lambeck, Henschen, le cardinal Noris, Eccard, Preller et surtout Roncalli. Finalement Mommsen publia presque le tout, à l'exception des parties plus récentes, dans les *Abhandlungen* de l'académie saxonne des sciences de 1850. Actuellement les tableaux allégoriques et autres tables originairement unis à l'ouvrage, pour autant qu'ils ont été conservés, sont également publiés [3]. Par là seulement il est devenu

1. Roncalli, *Chronica vetustiora*, préface xxix.

2. D'où le nom latinisé Bucherius.

3. Jos. Strzygowski, *Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre* 354. *Mit 30 Tafeln*, Berlin 1888. Supplément i, der *Jahrbücher des archæolog. Instituts*. Le reste se trouve également dans *Monumenta germ. hist. Auctores antiquissimi*, ix, vol. i, fasc. 1.

facile à tous les intéressés d'utiliser avec fruit cette remarquable collection.

Les morceaux réunis dans ce recueil sont en partie d'origine ecclésiastique, et par là même chrétiens ; en partie d'origine civile, et par conséquent païens. Sont d'origine chrétienne, à n'en pas douter, outre la table pascale, la *depositio episcoporum*, la *depositio martyrum* et la liste des Papes.

Quant aux autres morceaux, ils sont de deux espèces : les uns sont demeurés purement païens, les autres ont adopté des notices ecclésiastiques ou chrétiennes.

La liste consulaire en est un exemple frappant. Jusqu'en 753 après la fondation de Rome, elle ne renferme que le nom des consuls et des notices sur les dictateurs ; mais à partir de l'an 753 jusqu'en 55 de notre ère, on y trouve insérées quatre notices d'histoire ecclésiastique ; à partir de cette date, il ne s'en trouve pas d'autres. Ces quatre notices regardent l'année de la naissance de Jésus-Christ et celle de sa mort, l'arrivée à Rome des apôtres Pierre et Paul, ainsi que leur mort dans cette ville. Naturellement ces notices ne se trouvaient pas tout d'abord dans la liste consulaire. Qui les a ajoutées ? Est-ce Philocalus lui-même ou un autre ?

La liste consulaire ayant reçu des additions ecclésiastiques, il est d'autant plus surprenant que le calendrier n'en ait point. Nulle part elles n'auraient été mieux placées, et il eût été si facile de les y mettre. Pourquoi Philocalus n'a-t-il pas consigné au 24 décembre, *Natalis invicti*, qu'en ce jour est né Jésus-Christ, quand il trouvait bon de marquer ce renseignement dans la liste

Berolini, 1891. De plus les *Natales Caesarum* et le calendrier sont encore reproduits dans le *Corpus inscript. latin.*

consulaire, où de pareilles notices étaient beaucoup moins à leur place ?

On nous objectera que la date de la naissance de Jésus-Christ se trouve également dans la *Depositio martyrum*. Examinons de plus près cet écrit. Conformément à son titre, il ne renferme que les jours de la mort, ou plutôt de l'enterrement de martyrs de Rome ou de martyrs qui, dans la plus haute antiquité, jouissaient à Rome d'un culte, c'est-à-dire Cyprien, Perpétue et Félicité. Il n'y a que deux exceptions : au VIIIe jour des calendes de janvier on marque la naissance de Jésus-Christ à Bethléem, et le VIIIe des calendes de mars on marque la chaire de S. Pierre. Les deux notices n'ont absolument pas leur raison d'être dans une *Depositio martyrum* ; aussi de Rossi voulut-il changer le titre de l'écrit en celui de *Feriale Ecclesiæ Romanæ*. Mais à tort. Le document, en effet, porte dans tous les manuscrits le titre de *depositio martyrum* ; le changer, ce serait de l'arbitraire. Il faudrait plutôt rayer les deux jours mentionnés, le 25 décembre et le 22 février, comme étant des additions postérieures, déplacées ici : le fait qu'il ne s'en trouve pas de semblables dans le calendrier s'explique, à mon avis, par cette circonstance que bientôt, sous les empereurs suivants, les jeux furent prohibés et les coutumes païennes de plus en plus refoulées. Cela étant, le calendrier n'avait plus de but pratique, et il devenait inutile de le modifier. Mais les autres pièces chronologiques gardèrent leur valeur pour l'avenir et ceux qui s'en servaient plus tard étaient tentés de les compléter suivant les nouvelles circonstances.

Examinons maintenant de plus près la notice du

chroniqueur relative à la naissance de Jésus-Christ. En voici la teneur : *1 p. Chr. Caesare et Paulo sat.* XIII. *Hoc cons. Dns. ihs. XPC natus est* VIII *kal. Jan. de ven. luna* XV [1]. Ce qui veut dire : Jésus-Christ est né sous le consulat de C. César Auguste et de L. Aemilius Paullus (754) le 25 décembre qui était un vendredi, le 15e jour de la nouvelle lune. Il y a là de quoi faire plusieurs remarques. D'abord l'épacte de l'année ne s'accorde pas, nos tableaux actuels donnant la onzième [2]. Mais nous ne voulons pas nous arrêter à ce détail, les chiffres des fastes consulaires que donne le chronographe étant en général en retard de deux ou trois unités. L'erreur relativement au jour de la semaine importe davantage. Pour voir qu'il y a erreur il suffit de rechercher la lettre dominicale des années en question :

En 751, depuis la fondation de Rome, la lettre dominicale ayant été F, le 25 décembre tombait un mercredi.

En 752, la lettre dominicale ayant été E, le 25 décembre tombait un jeudi.

En 753, la lettre dominicale ayant été DC, le 25 décembre tombait un samedi.

En 754, la lettre dominicale ayant été B, le 25 déc. tombait un dimanche.

Que le chronographe ait placé la naissance de Jésus-Christ en 754 ou en 753, car d'après le texte, on peut penser également à 754 bien que l'auteur ait certaine-

1. Mommsen. *Abhandl. der saechs. Academie der Wissensch.* 1850, I, 618. Le chiffre XIII indique l'Epacte, le mot *Sat.* veut dire *Saturni* et tient lieu de lettre dominicale. Cela indique que le 1er janvier tombait un samedi ; donc B était la lettre dominicale.

2. *L'art de vérifier les dates dep. J.-Chr.* I, 111.

ment voulu désigner le 25 décembre 753 comme étant le jour de la naissance de Jésus-Christ ; dans tous les cas, le jour de la semaine est faussement indiqué. Le 25 décembre était un jeudi, c'est vrai ; mais 753 étant aussi bissextile, la lettre dominicale rétrogradait de deux unités, et le vendredi fut sauté. D'autre part, la tradition affirme presque constamment que le jour de la naissance de Jésus-Christ, c'est-à-dire le 25 décembre de l'année en question, avait été un mercredi. En tout cas, l'assertion du chroniqueur, suivant laquelle le 25 décembre de l'année en question aurait été un vendredi, repose sur une erreur de calcul ; l'indication ne doit pas être considérée comme l'élément d'une tradition, mais comme le produit d'artifices arithmétiques qui malheureusement sont erronés. A ce point de vue, par conséquent, toute l'addition ne mérite aucune confiance. Passons à un second point.

Pendant que chez les autres auteurs, antérieurs à 354, la tradition relative à l'année de la naissance de Jésus-Christ n'apparaît pas autrement que sous la forme d'une année de gouvernement impérial, chez le chronographe elle s'affuble pour la première fois du manteau d'une année consulaire. Ceci constitue une autre modification de la forme usitée jusqu'alors. L'année 41e ou 42e d'Auguste, transformée exactement en une année consulaire, aurait donné : *Augusto XIII et Silvano conss.* ou bien *Lentulo et Messalino* ; par conséquent l'an 751 ou 752 depuis la fondation de la ville, suivant qu'on envisage l'année impériale complète ou non ; en d'autres termes, suivant qu'on place la naissance de Jésus-Christ dans la première ou seconde moitié de l'année.

Par contre, si le chronographe donne le consulat *Caesare et Paullo* (754 u. c.), comme étant l'année de la naissance de Jésus-Christ, il avance par là l'ère dionysienne de 200 ans avant Denys ; et si plus loin il donne, d'après une tradition beaucoup plus ancienne, comme jour de la mort de Jésus-Christ, *duobus geminis conss.* c. à d. 29 après J. C., il ne reste pour la vie de Notre-Seigneur qu'une durée de 28 ans et un quart, tandis que saint Luc (III, 23) parle d'une trentième année presque accomplie. Il importe peu de savoir par qui a été introduite dans les fastes consulaires du chronographe à la date de *Cesare et Paullo* la notice en question, mais elle est certainement erronée. En attendant, la date 754 u. c. comme année de la naissance de Jésus-Christ, demeure isolée dans la tradition chronologique, puisque les témoins et les annalistes qui suivent immédiatement, tels que Sulpice Sévère, Orose, Prosper, Hydatius et même encore Cassiodore, donnent d'autres dates.

L'indication relative à l'année de la naissance de J.C. donnée par le chroniqueur anonyme, s'éloigne par conséquent, quant au fond et quant à la forme, de celles qui sont plus anciennes. Tandis que les écrivains ecclésiastiques S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, le pseudo Cyprien etc. citent une année impériale, c. à d. la 41e ou la 42e année du règne d'Auguste[1], cette date nous est donnée ici sous la forme d'une année consulaire ; et tandis que les indications de ces auteurs conduisent à l'année 751 ou 752 u. c., l'année consulaire citée ici

1. Dans un article paru dans *Innsbr. Zeitschrift für kath. Theologie*, XV (1891) 519, j'ai essayé d'expliquer comment doit être entendue cette différence.

concorde avec l'année 754. Cette partie des indications du chronographe impose par conséquent les plus graves réserves.

Nous arrivons à la seconde partie, à la date du mois, le 25 décembre, à proprement parler la seule qui importe à notre but, mais qui ne pouvait pas facilement être séparée de la première. Dernièrement on a cru précisément avoir trouvé sur ce point un très ancien garant dans S. Hippolyte, dont le commentaire sur Daniel renferme un passage qui a trait à la matière. Mais cet espoir fut trompeur.

REMARQUES SUR LA DATE DE NOEL DANS S. HIPPOLYTE.

Étant donné d'une part l'incertitude que nous avons constatée chez Clément d'Alexandrie relativement à la date de la naissance de Jésus-Christ, et d'autre part la réserve que S. Irénée et Tertullien observent à ce sujet, il est surprenant de voir qu'un auteur qui vivait peu de temps après, ait à sa disposition sur ce point les dates les plus précises. Dans le commentaire de S. Hippolyte sur Daniel (IV, 23 ; dans BRATKE, 19) on lit dans le texte découvert en 1885 : « Le premier avènement du Seigneur dans la chair, où il naquit à Bethléem, arriva le 8e jour avant les calendes de janvier, un mercredi ; la 42e année du règne d'Auguste, l'an 5500 à partir d'Adam. Mais il souffrit dans sa 33e année, huit jours avant les calendes d'avril (le 25 mars), un vendredi, dans la 18e année de Tibère, Rufus et Rubellius étant consuls [1] ».

1. Découvert dans un ms. du monastère de Chalki et édité par B. GIORGIADES (Constantinople 1885-1886), puis par BRATKE, Bonn, 1891 et par BONWETSCH, *Hippolyts Werke*, I. Leipzig 1897.

Non seulement la surprenante précision de cette indication chronologique, mais encore la circonstance que ce passage se trouve également, sous une forme beaucoup plus abrégée, dans un fragment connu depuis longtemps et conservé dans la bibliothèque Chigi, à Rome, sans que les anciens auteurs ecclésiastiques en aient cité autre chose que l'ère du monde [1], doivent faire naître des doutes ausi bien sur la rédaction plus longue elle-même que sur les différents éléments dont elle se compose.

Voyons d'abord la remarque finale relative aux consuls. Les noms y sont faussement indiqués. Les consuls ne s'appelaient pas Rufus et Rubellio, mais Fufius et Rubellius. On dira que des altérations de noms dans les listes consulaires ne sont pas chose rare chez les écrivains orientaux ; mais chez des hommes comme S. Hippolyte qui vivait à Rome, une pareille faute doit surprendre, puisqu'il lui était facile de connaître les vrais noms. Puis, d'après le S. Hippolyte authentique, la durée de la vie de Jésus-Christ a été de 31 ans seulement, non de 33. Ceci ressort d'un passage du livre connu sous le nom de *Liber generationis* et qui fait partie de la « *Chronique* » traduite en latin, composée par Hippolyte, ainsi qu'il est marqué sur sa statue [2]. D'après cela la 18e année de Tibère est également fausse. La 42e année d'Auguste pouvait être vraie (cfr comm. Dan. IV, 9 ; dans BRATKE, 8) ainsi que les deux

1. Dans CYRILLE de Scytopolis, dans GEORGES de Horta, évêque arabe (avant 724) et dans PHOTIUS, *Bibl. cod.* 222, 163, ed. BEKKER, dans BONWETSCH, l. c. XV et en partie déjà dans GALLANDI, *Bibl. vet. Patrum*, II. Des indications chronologiques aussi précises dans un auteur aussi ancien étaient trop précieuses pour être négligées.

2. Le *Liber generationis* (MIGNE, III, 651, *Corp. inscript. Lat.* et FRICK, *Chron. min.* I, 1-17) est sans doute une partie du *Chronicon* d'Hippolyte, ainsi qu'il a été démontré victorieusement par MOMMSEN, *Abhandl. der sachs. Acad. der Wissensch.* 1850, I, 580.

jours de semaine, car ils se trouvent de la même manière dans l'inscription de la statue de S. Hippolyte. Le fait que le mercredi, comme jour de la naissance de J. C., fut reçu avec faveur s'explique par le texte de Malachie (IV, 2) où le Messie est appelé « soleil de justice » ; or on admettait qu'en cette qualité il devait être né le même jour de la semaine auquel Dieu créa le soleil visible (Gen. I, 19).

De plus, les jours de la semaine sont également une addition faite au texte, car ils ne font pas partie de la marche des idées, dont ils troublent plutôt l'ordonnance. Le but de S. Hippolyte en cet endroit était, en effet, de tranquilliser les chrétiens angoissés par la persécution de Sévère. Quelques-uns allèrent jusqu'à croire que le dernier jour était imminent. S. Hippolyte combat cette crainte en montrant que Dieu a créé le monde en six jours ; qu'auprès de Dieu mille ans sont comme un jour (Ps. 89, 4) et que, par conséquent, le monde durera également 6000 ans. Or, depuis la naissance de Jésus-Christ, 5.500 années seraient seulement écoulées et partant la fin du monde ne devrait pas encore être attendue. Dans cette marche d'idées les dates précises des consulats et des jours de la semaine ne pouvaient servir de rien. La composition postérieure se trahit également par la juxtaposition des différentes chronologies et le parallèle établi entre elles. De semblables artifices de mathématique, inconnus dans l'antiquité, étaient au contraire très goûtés dans le moyen âge. Nous concluons que seule l'année 5500 de l'ère du monde et peut-être encore la 42e année d'Auguste sont authentiques dans le texte primitif du passage d'Hippolyte, et que tout le reste a été ajouté par une main étrangère [1].

1. D'autres mains également inhabiles ont travaillé dans le même sens. Pour le prouver il suffit de citer l'addition faite au manuscrit d'Athos dans la version slave : Κα` Γα̈ου Καῖσαρος τὸ τέταρτον Καὶ Γάϊου Κεστίου (au lieu de *Sentii*) Σατορνίνου, les consuls de l'an 40 après J. C. Bonwetsch a mis cette addi tion dans le texte, bien qu'entre parenthèse.

Le passage en question a été par conséquent interpolé après coup par une main très moderne ; et le chroniqueur de 354 demeure ainsi le premier dans la série des témoins qui donnent le 25 décembre comme étant le vrai jour de la naissance de Jésus-Christ.

On pourrait affirmer par conséquent que l'examen critique de la compilation des documents historiques, chronologiques et autres dont nous venons de parler, a donné le résultat suivant. Au moment où le compilateur de 354 a mis en ordre ses matériaux et enrichi de la note suivante les fastes consulaires qui n'étaient pas son œuvre : « Sous ces consuls Jésus-Christ est né le 25 décembre », cette manière de dater était déjà acceptée partout comme certaine et méritant toute confiance. Mais elle ne pouvait être acceptée comme certaine dans des cercles plus étendus qu'après que la fête de la naissance de Jésus-Christ fut célébrée, non depuis peu, mais depuis un temps déjà assez long. Il est de même tout à fait invraisemblable qu'elle vînt d'être instituée immédiatement par un personnage déterminé, comme par exemple l'évêque actuel de Rome ; car précisément les premières années du pontificat de Libère furent très troublées et aussi peu favorables que possible à une pareille innovation ; de plus l'histoire enseigne que de semblables institutions ne se créent pas d'un coup et par la volonté d'un seul, fût-ce même de l'évêque de Rome, mais qu'elles doivent être préparées de longue date.

Le Chroniqueur est par conséquent un témoin sûr et digne de foi pour l'existence à Rome de la fête de Noël en 354, mais non pour le fait qu'elle venait seule-

ment d'être introduite, ni pour la date, c'est-à-dire que Jésus-Christ est véritablement né le 25 décembre. Cette supposition n'est d'ailleurs appuyée sur aucun témoignage antérieur à 354, puisque le passage de S. Hippolyte est interpolé et que les *depositio martyrum* et *episcoporum* ont passé par les mains du même chronographe et ont pu être arrangés par lui de la même façon, sans préjudice bien entendu du reste de leur contexte. On a essayé, il est vrai, de donner à la date du 25 décembre une autre base. Nous avons vu que S. Jean Chrysostome a déjà fait un effort dans ce sens; mais des personnes vivant à une époque plus rapprochée de nous ont repris cette tentative, en évitant toutefois l'erreur de prendre Zacharie pour un grand prêtre. Leur calcul revient à ceci : Lorsqu'un ange annonça à Zacharie la naissance d'un fils, le service du temple était fait par la famille sacerdotale d'Abia à laquelle appartenait Zacharie[1]. Il avait été établi, en effet, à l'occasion de la dédicace du temple sous Salomon, que les 24 familles sacerdotales dont il est question au 1er livre des Paralipomènes (xxiv, 7-13) se succéderaient régulièrement d'année en année au service du temple, chacune pendant une semaine. La première famille de prêtres était celle de Jojarib, celle d'Abia était la huitième. Après le retour de l'exil, ces 24 familles sacerdotales furent rétablies dans leurs fonctions et après la dédicace du second temple reprirent leur service comme autrefois[2]. Comme l'affirme Josèphe[3], la même institution existait encore de son temps, c'est-à-dire au temps de Jésus-Christ.

1. Luc., I, 5, 8.
2. 1 Esd., vi, 18.
3. Antiq., vii, 14-7.

Or, la consécration du temple ayant eu lieu, les deux fois, en automne, on crut pouvoir admettre, en se basant sur des calculs faits dans ce sens, que l'ordre d'Abia avait le service du temple dans l'année de la naissance de Notre-Seigneur, au jour de la réconciliation, c'est-à-dire en automne.

On faisait ce calcul de deux manières, en avançant depuis la restauration du temple, en rétrogradant à partir de la destruction de Jérusalem. Dans le premier système on se heurte à la circonstance que pendant la durée du second temple le service régulier s'est trouvé interrompu par deux fois [1]. Du temps des Macchabées, sous Antiochus Epiphane, l'interruption fut même de trois années. On se demande comment on procéda. On pouvait en effet, à la fin de l'interruption, faire reprendre le service par la famille sacerdotale dont c'était le tour quand se produisit l'interruption ; on pouvait encore, à la reprise du culte, faire place à celle dont le service correspondait à cette époque du règlement de l'année ecclésiastique ; enfin on pouvait faire commencer à nouveau par la famille Jojarib. Dans toutes ces combinaisons, on pouvait dire que l'ordre ancien avait été gardé. Or personne ne nous a jamais renseignés sur ce point, à savoir, lequel des trois systèmes possibles avait été suivi.

Alors même que nous le saurions, le calcul, basé sur ce fait, serait néanmoins sans fondement. En effet chacune de ces classes de prêtres avait son tour deux fois dans l'année ; il restait après cela 18 jours et 29 dans l'année intercalaire. Comment s'y prenait-on pendant ce temps ? C'est un mystère. Et si l'on soupçonnait que

1. Antiq., xi, 7, 1 ; xii, 6, 4 ; vii. 6. — 1 Macch., I, 57 ; iv, 18.

pendant la semaine de Pâques toutes les classes sacerdotales faisaient en même temps le service du temple, la difficulté ne se trouverait nullement levée. En admettant par conséquent comme exact, que la classe sacerdotale d'Abia faisait le service du temple une fois au printemps et une autre fois en automne, saint Luc ne nous dit malheureusement pas si l'Annonciation eut lieu à l'occasion du service du printemps ou de celui de l'automne, ou même de celui de Pâques où Abia pouvait également avoir été de service au temple.

Le résultat n'est pas plus heureux si, dans notre comput pour savoir à quelle époque Jojarib a été de service au temple, nous partons du terme de la destruction de Jérusalem [1]. En effet nous ne savons à quelle époque de l'année a eu lieu l'Annonciation. Si l'on accepte comme certain que c'était en automne, on suppose comme certain ce qui doit être démontré. Et si, en procédant de cette manière, les difficultés sont moindres à cause de la brièveté de l'espace de temps, il reste néanmoins indécis à quelle date précise correspondait en 70 la cessation du service dans le temple, si c'était le 8 du mois Gorpiaeos, jour de la prise de la ville supérieure de Jérusalem, ou bien le 10 du mois Lous, jour de la destruction du temple lui-même [2]. Il n'est donc pas possible de faire, en suivant cette voie, la preuve

1. Ainsi procède B. LAMY (*Appar. chronol. et geogr.* 61) en citant à l'appui les traités Erachin et Taanit.

2. Jos., *Bell. jud.*, IV, 8, 5 ; 4, 5. D'après IDELER (I, 400, 433) Josèphe se sert, il est vrai, des mois syro-macédoniens, non dans le sens du calendrier adapté au calendrier julien, mais comme dénomination des mois juifs, tels que les Grecs avaient l'habitude de les appeler.

que le 25 décembre est vraiment le jour de la naissance de Notre Seigneur [1].

D'après ce que nous venons de dire, il n'est pas garanti que le 25 décembre soit le vrai jour de la naissance du Sauveur. Nous pouvons ajouter encore que, plus tard, après que cette opinion fut acceptée par plusieurs, ce qui ne pouvait manquer d'arriver après un long usage de célébrer la fête en ce jour, néanmoins des doutes s'élevèrent de temps à autre relativement à cette date. Ainsi nous lisons dans un vieux sermon pour la fête de Noël publié dans les œuvres apocryphes de S. Jérôme : « Que Notre Seigneur Jésus-Christ ait été baptisé en ce jour ou qu'il soit mort, il y a, sur ce point, des opinions différentes dans le monde et selon qu'on s'attache à des traditions diverses, les avis sont partagés » [2]. Bien que ce sermon ne doive pas être attribué à S. Jérôme, il est néanmoins à peu près de son temps, puisqu'il y est question encore des capitoles de Rome brillant d'or (*aurata capitolia*).

Mais que pensait-on exactement dans l'antiquité au sujet du vrai jour de la naissance de Jésus-Christ? Il me semble que ce serait ici la place d'essayer de résoudre

1. Le procédé de déterminer l'époque de la naissance de J.-C. à l'aide de la semaine où Abia était de service a été mis en avant par Scaliger ; rejeté par le Père Petau comme inepte, il a été repris par B. Lamy. A une époque plus récente Seyffarth (*Chronolog. sacra*, Leipzig 1846, p. 97). Weigle (*Theol. u. chronol. Abhandl. ueber das wahre Geburts u. Sterbejahr Christi*, Sulzbach 1848) et Stavars (*Tüb. Theol. Quartalschrift* 1866, 201) y revinrent.

2. *Hier. opera*, Migne, xi, 220. Le commentaire de S. Jérôme sur Ezéchiel prouve que sur ce point le saint Docteur avait une autre opinion. Le sermon pour le 25 décembre édité par Dom Germain Morin (*Anecd. Mareds.* III, 2, 392) s'exprime dans le même sens que le sermon cité plus haut.

cette question. Il n'y a que peu d'endroits où les plus anciens auteurs ecclésiastiques en parlent ; mais on peut conclure de ces textes peu nombreux que, dans l'antiquité, on était dans l'incertitude sur ce point, et qu'on disputait à ce sujet dans les sphères où l'on prenait intérêt à la chose. C'était par exemple le cas à Alexandrie, au IIe siècle. Il y avait un parti qui regardait comme le jour de la naissance de Notre Seigneur le 25 du mois égyptien *Pachon*, c'est-à-dire le 20 mai ; tandis que les Basilidiens de l'endroit étaient pour le 15 du mois de *Tybi* ou le 10 janvier, et ils passaient en lectures pieuses la nuit qui le précédait. Les autres, et ils formaient la majorité, célébraient la naissance de Jésus-Christ le 11 du mois de *Tybi*, c'est-à-dire le 6 janvier [1].

Dans un écrit du IIIe siècle, attribué autrefois à S. Cyprien et qui s'occupe de questions semblables, on trouve une manière de voir bien différente. L'auteur inconnu de cet écrit (*de Pascha computus*), qui a été composé en 242, suit l'opinion que le 28 mars est le vrai jour de la naissance de Jésus-Christ [2] ; à la même époque S. Hippolyte admettait comme tel le 25 mars, si l'interprétation de l'inscription qui se lit sur le piédestal de sa statue est exacte. Par contre, au IVe et au Ve siècle, l'opinion que Jésus-Christ est né le 25 décembre était répandue partout, et déjà S. Augustin s'exprime à ce sujet comme s'il admettait cette date [3].

Aucun des quatre Évangiles ne donne un point d'appui solide en faveur de l'une ou de l'autre opinion. Leurs auteurs, écrivant dans le but d'instruire, n'attachaient

1. Clem. Alex. *Strom.* I, éd. Sylburg, 340.
2. Cypriani *opera* éd. Hartel, II, 266.
3. Aug. *sermo* 191, 1 ; 192, 3 ; 196, 1.

aucune importance à ce sujet et encore que la date leur fût connue, nous nous trouverions de nouveau en face de la difficulté de faire concorder un mois judaïque quand il s'agit d'un temps éloigné. D'ailleurs, il est possible que la naissance de Notre Seigneur tombât au commencement de l'hiver ; le recensement fait à la même époque rendait en effet nécessaire que les habitants de la Judée se rendissent au siège familial de leurs aïeux, et il est probable que l'autorité romaine avait fixé ce recensement à une époque où vaquaient les travaux des champs, c'est-à-dire à la fin de l'automne ou au commencement de l'hiver. Quant à chercher la date du mois dans une tradition ecclésiastique, la chose n'est pas possible puisque dans l'antiquité la plus reculée on ne célébrait pas la fête de la naissance proprement dite ; la fête collective de l'Épiphanie en tenait lieu. Telles sont les difficultés qui s'élèvent contre le 25 décembre comme date de la naissance de Jésus-Christ, et il faut que l'on ait une idée nette de leur portée si l'on veut se former un jugement personnel sur la chose elle-même. Les questions subséquentes sont plus faciles à résoudre.

Que la date admise soit vraie ou non, nous ne la voyons donnée avec précision que dans le chroniqueur de l'année 354. Celui-ci ne nous dit pas explicitement, il est vrai, que Jésus-Christ soit né le 25 décembre (*natus est octavo kalendas januarias*), mais un point résultait directement de ces paroles, savoir qu'on célébrait ce jour comme étant le jour de la naissance du Sauveur. On ne peut éluder cette conclusion. Et comme le calendrier se termine avec l'année 354, la fête actuelle de Noël se célébrait à cette époque. L'année 354 tomba sous le pontificat de Libère et justement la célébration

de la fête sous son pontificat est également attestée par d'autres documents.

En effet le Pape Libère donna le voile à Marcelline, sœur aînée de S. Ambroise, en la fête de la naissance de Notre Seigneur (*Natalis Salvatoris*). A cette occasion il fit une allocution que S. Ambroise a insérée dans son ouvrage *de Virginitate*. Dans cet ouvrage il en rappelle à sa sœur le texte : « Quand tu fis à saint Pierre le vœu de virginité en la fête de la naissance du Sauveur, et que tu scellas ces vœux par le changement dans les vêtements, — en quel jour cet acte aurait-il pu s'accomplir plus convenablement qu'au jour où la Vierge (Marie) enfanta un fils ? — et en présence de plusieurs servantes de Dieu qui se disputaient ta société, il (Libère) te dit : « Tu as sollicité, ma fille, des épousailles excellentes. Tu vois quelle masse de peuple est accourue au jour de la naissance de ton époux et que personne ne s'en éloigne sans avoir reçu un aliment. Car c'est lui qui, invité aux noces, changea l'eau en vin. Il te garantira également le vrai mystère de la virginité, à toi qui jusqu'à ce jour, étais sujette aux bas éléments de la nature. C'est lui qui, avec cinq pains et deux poissons, nourrit 4000 hommes dans le désert [1] ; il aurait pu en rassasier encore d'autres, s'il y en avait eu davantage. Il en a convié encore d'autres à tes épousailles, mais il ne leur sera pas donné du pain d'orge, mais un pain du ciel [2] ».

Libère retrace ici, avec l'expression symbolique ordinaire, la profession des vœux sous la figure des épousailles ou du mariage. A l'occasion de tout mariage il

1. Luc. ix, 13, où il est question de 5000 hommes.
2. Ambros. *de Virg.* iii, 1 ; Migne, xvi, 219.

y a un repas de noces. Or, l'époux que Marcelline a choisi, est capable de donner ce repas ; il a changé l'eau en vin et rassasié plusieurs milliers d'hommes avec quelques pains ; il en nourrit un plus grand nombre avec son corps mystique. C'est la suite des idées et le résumé du passage.

S. Ambroise, en rapportant la prise de voile à l'occasion de laquelle Libère prononça ces paroles, ne parle pas de l'année en laquelle elle eut lieu. Libère fut élu évêque de Rome dans des temps difficiles, sous l'empereur Constance, ardent partisan des Ariens (17 mai 352). Ne voulant pas entrer en communion ecclésiastique avec les évêques ariens et prenant sous sa protection S. Athanase, il fut exilé vers la fin de 355, en Bérée où il dut rester jusqu'en 357. L'archidiacre Félix, protégé par l'empereur, se fit sacrer évêque à sa place, mais il ne trouva pas d'adhérents à Rome. Pour ce motif Constance consentit au rappel de l'évêque légitime, et Libère vécut jusqu'à la fin de son pontificat à Rome, où il mourut en 366.

La plus grande probabilité est en faveur de la seconde moitié du pontificat de Libère, comme époque de la profession de Marcelline. En effet, d'après l'opinion commune, Ambroise naquit vers 340[1] ; il n'aurait donc été âgé que de treize ans en 354 et bien que sa sœur fût plus âgée que lui, il n'est pas probable qu'en 354 elle ait eu déjà l'âge de 25 ans requis pour recevoir le voile de religieuse[2]. Naturellement il ne serait pas impossible

1. PAULIN. *Vita Ambr.* c. 4 ; Voir aussi la *Vita* dans l'édition de ses œuvres par les Bénédictins de la Congrég. de S. Maur. La chronologie de la jeunesse de S. Ambroise est malheureusement incertaine.

2. *Conc. Carth.* III, can. 4 ; BRUNS, I, 123.

que la vêture de Marcelline et le discours de Libère eussent eu lieu dans l'espace de temps compris entre 352 et 354 ; mais dans tous les cas elle eut lieu le 25 décembre et non en la fête de l'Épiphanie (6 janvier) comme on l'a prétendu dernièrement[1]. On ne peut prouver en aucune manière que dans les temps anciens, cette fête ait été considérée à Rome comme étant la fête de la naissance du Christ, comme cela avait lieu en Orient, et dans le discours du Pape Libère rapporté plus haut, il n'est pas dit que la mémoire de la multiplication des pains et du miracle des noces de Cana fut justement célébrée le jour de la profession en question, c'est-à-dire au jour de la naissance du Sauveur (*Natalis Salvatoris*) ; ces choses sont simplement mentionnées en même temps par suite d'une connexion d'idées qui saute aux yeux.

Rien dans le discours de Libère ne permet de conclure à l'époque où la fête de Noël fut célébrée pour la première fois dans la ville de Rome. En tout cas, elle n'a pas été instituée d'un seul coup ; mais elle s'est introduite peu à peu et, comme cela arrive communément pour toutes les fêtes, il lui a fallu un certain temps pour prendre pied et être reconnue par tous.

1. Usener (272 suiv.) part de cette idée préconçue que Libère a prononcé son discours le 6 janvier ; et par là il est arrivé à cette conclusion, qu'à Rome la fête de Noël était célébrée pour la première fois le 25 décembre 353. Par contre, l'abbé Duchesne (*Bull. crit.* 1890 N. 3, p. 41) partant de ce fait que la *depositio episcoporum* commence au 27 décembre et la *depositio martyrum* au 25, a cru pouvoir conclure que cette dernière date formait le point de départ d'une période ecclésiastique longtemps avant 354, peut être à partir de 243 et qu'ainsi la fête de Noël se célébrait déjà au IIIe siècle le 25 décembre. Nous ne recherchons pas si cette déduction est rigoureuse ; toujours est-il qu'à Rome la fête de Noël remonte plus haut que 353.

Nous manquons absolument, sur ce point, de témoignages de l'antiquité. Une seule voix, malheureusement pas tout à fait sûre, nomme comme auteur de la fête de Noël, non Libère, mais le Pape Jules I (V. ci-dessus p. 187).

D'après ce qui vient d'être dit, il faut, à mon avis, arriver à cette conclusion qu'à Rome l'usage s'est introduit de célébrer la naissance de Jésus-Christ le 25 décembre, et non le 6 janvier comme on le faisait ailleurs. Comment y est-on arrivé ? On ne peut émettre sur ce point que des suppositions. On a pensé qu'aux temps païens, diverses fêtes, en différents endroits, tombaient au mois de décembre ; comme par exemple les Kikellia étaient célébrées le 25 décembre à Alexandrie [1], une fête locale à Bostra et Pella [2] ; à Rome c'étaient les Saturnales qui commençaient le 17 décembre et duraient jusqu'au 23 [3]. Il est exact de dire que le solstice d'hiver invitait à célébrer des fêtes et ne passait pas inaperçu dans le calendrier des fêtes. Or, à une époque assez tardive, dans le calendrier romain de Pholocalus, le 25 décembre est précisément marqué comme le jour de la naissance du dieu soleil invincible (*Natalis solis invicti*).

Le soleil, après avoir atteint son périgée au 21 décembre, recommence à décrire dans le ciel des arcs plus grands ; le simple mortel désigne le jour où cette ascension devient perceptible, comme une naissance, le

1. Mommsen, *Roem. Gesch.* v, 481.
2. Marquardt-Mommsen, *Roem. Alterth.* vi (2), 588.
3. Hospinian (fol. iii) et autres pensent que le choix du 25 décembre était motivé par le désir d'éliminer les saturnales. Mais la célébration de cette fête n'allait pas jusqu'au 25, bien que Maxime de Turin essaie d'appuyer cette opinion.

jour de la naissance du soleil, du dieu soleil invincible.

Or, en présence de ce phénomène naturel qui n'était caché pour personne, n'était-il pas tout à fait naturel aux chrétiens de ce temps de penser à la naissance de Celui qui est la vraie lumière du monde ? Encore que la sainte Écriture n'eût pas donné lieu à l'emploi de cette image, le sens chrétien aurait dû la trouver tout seul. Aussi la comparaison de Jésus-Christ avec le soleil et ses effets, de la victoire de la lumière sur les ténèbres, est-elle tout à fait familière aux Pères de l'Église. Déjà S. Cyprien [1] appelait Jésus-Christ « le vrai soleil » (*sol verus*), S. Ambroise [2] dit catégoriquement : « Il est notre nouveau soleil » (*Hic sol novus noster*). Des tournures semblables se trouvent chez S. Grégoire de Nazianze, S. Zénon de Vérone, S. Léon le Grand, S. Grégoire le Grand et d'autres [3].

Tout enfant du catéchisme sait que le viellard Siméon appela le Messie qui venait de naître « lumière pour éclairer les gentils » ; et comme le Messie avait déjà été célébré par les Prophètes comme « lumière dans les ténèbres et soleil de justice » il était tout naturel que des tournures semblables entrassent également dans la liturgie de la fête [4]. Et alors qu'y avait-il de plus spon-

1. *De Or. Dom.* 35.

2. Serm. VII, 1, 3 ; MIGNE, XVII, 614.

3. ZENO VER. tract. II, 9, 2 appelle J. C. *sol noster, sol verus*. GREG. I (*Hom.* 29 *in evang.* c. 10) : *quis solis nomine nisi Christus designatur* ? PRUD. (*Cathem.* IX, 1) : *quid est quod arctum circulum sol jam decurrens deserit* ? GREGOR. NAZ. (*oratio in s. lumina*) appelle Jésus-Christ *le soleil*.

4. Dans l'office de la Vigile, dans l'hymne des Laudes : *Sidus refulget jam novum* ; dans l'antienne de *Benedictus : Orietur sicut sol Salvator mundi* ; dans la Préface : *Per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit* ; à

tané pour un Romain de naissance que de placer le jour de la naissance de ce nouveau et vrai soleil au jour où, depuis les temps anciens, son calendrier marquait un *Natalis solis* et où les habitants païens célébraient également une fête [1]. Le choix du jour n'avait pas pour but d'éliminer la fête païenne, laquelle ne se distinguait par rien de particulier ; mais il était motivé par la similitude de ce qui se passait dans la nature avec le changement profond qui avait lieu dans le domaine spirituel. Pour arriver à cette idée, point n'était besoin d'attendre jusqu'à l'époque de Constantin.

Pour des raisons spéciales, il importe de rappeler de nouveau la pratique de l'église de Jérusalem à cette occasion. Bien que le 6 janvier y portât également le nom d'Épiphanie, néanmoins la naissance de Jésus-Christ, en tant qu'objet partiel de la solennité, se faisait remarquer d'une manière particulière.

La *Peregrinatio Silviae* renferme un récit détaillé de l'office divin de cette fête ; malheureusement il présente une lacune [2] au commencement. Dans le texte qui nous est parvenu, il est question du retour de la grande procession qui, chaque année, la veille au soir de la fête, se rendait de Jérusalem à Bethléem. Elle rentrait à Jérusalem de grand matin et se rendait à l'église de l'Anastasie, richement ornée. A Bethléem, les moines passaient la nuit entière dans l'église, laquelle gardait son ornementation pendant toute l'Octave [3]. Une procession à

Vêpres pendant l'Octave : *Tu lumen et splendor Patris ;* le jour Octave dans l'Antienne : *In sole posuit tabernaculum suum ;* et dans le Répons : *Quia hodie descendit lux magna in terris* etc.

1. Maximus Taurin. Hom. 103 ; Migne, LXVII, 491.

2. *Pereg. Silviae*, 82 [59 cod.] éd. Geyer, c. 25.

3. *Ibid.* 84 (60) éd. Geyer, 77. De même les seules fêtes de Pâ-

Bethléem, le jour de l'Épiphanie, n'aurait pas eu de sens, s'il s'y fût agi seulement du baptême du Christ, lequel a eu lieu dans le Jourdain. Par conséquent on ne célébrait pas encore à Jérusalem une fête spéciale à Noël, ce qui est chose démontrée pour les autres églises orientales, et il y avait encore des personnes en Palestine, au commencement du ve siècle, qui regardaient le jour de l'Épiphanie comme le jour de la naissance du Christ selon la chair, malgré que le Fils de Dieu ne se manifestât pas dans la chair, ainsi que parle S. Jérôme[1], mais qu'il s'y cachât. Si nous pouvons ajouter foi au récit de Cosme, voyageur dans l'Inde vers le milieu du vi^e siècle, on aurait célébré à Jérusalem, et là seulement, la naissance de Jésus-Christ, le jour de l'Épiphanie, et cela, selon l'expression de l'auteur « par suite d'une crédule conjecture » (στοχασμοῦ)[2].

D'autre part, néanmoins, on assure que l'évêque Juvénal (425-458) qui obtint pour son église de Jérusalem la dignité d'église patriarcale, introduisit la fête de Noël[3].

Peut-être l'introduction de la fête du 25 décembre rencontra-t-elle à Jérusalem des difficultés spéciales, puisqu'on célébrait déjà en ce jour une autre fête, celle de David et de l'apôtre S. Jacques[4], dont la mémoire, dans l'église grecque et celle de Jérusalem, est fixée au

ques et de l'Épiphanie y sont appelées les plus grandes fêtes (c. 49, n. 3).

1. *In Ezech.* 3; Migne, xxv, 18. Ce passage a été écrit vers 411.

2. Cosmas Judicopleustes, éd. Gallandi, *Biblioth.* xi, 461 ; Migne, lxxxviii, 198.

3. Usener, qui cite en faveur de cette assertion un passage d'un sermon de Basile de Séleucie. Migne, lxxxv, 469.

4. Cosmas, l. c. 462.

dimanche avant Noël, conjointement avec celle de S. Joseph[1].

Un écrit déjà mentionné de la fin du IXe ou du commencement du xe siècle, nous donne un récit intéressant de la façon dont furent rapportées et discutées, dans des temps postérieurs, les diverses phases que nous venons de mentionner d'après des sources peu abondantes mais sûres. Jean, évêque de Nicée qui vivait vers 200, s'efforçait de faire adopter aux Arméniens le 25 décembre comme fête de la naissance de Jésus-Christ. Dans un écrit circonstancié, il plaide les raisons pour lesquelles la fête devrait être adoptée. L'écrit en question présente d'autant plus d'intérêt qu'il attribue l'introduction de la fête de Noël à un personnage précis. Il nomme comme tel le Pape Jules I (337-352). S Cyrille, évêque de Jérusalem (348-389), aurait eu à ce sujet une correspondance avec lui. Bien qu'au point de vue chronologique la chose ne soit pas impossible, il n'est pas moins vrai que cette lettre de S. Cyrille doit paraître suspecte[2] à cause de son contenu. D'après elle, en effet, l'initiative de célébrer la fête en ce jour ou de la transférer en un autre jour serait partie de S. Cyrille, tandis qu'il est historiquement démontré qu'en 385 on ne la célébrait pas encore à Jérusalem.

Dans cette prétendue lettre, S. Cyrille motive son désir de séparer les deux fêtes et de transférer la fête de la naissance à un autre jour, par l'impossibilité où sont les habitants de Jérusalem de célébrer en un même jour avec la solennité requise les deux fêtes, Bethléem se trouvant à trois milles à l'Ouest de Jérusalem et le

1. *Evangeliar. Hierosol.* 482, 494. V. Usener, 323, 527.
2. Combefis, *hist. haer. monothel.* 314, A. 4.

Jourdain à 15 milles à l'Est. Ce passage suppose que le même jour on se transportait en procession aux deux endroits, ce qui rendait, en effet, impossible au clergé la participation à toutes les deux. Le récit fait par l'auteur de la *Peregrinatio*[1] prouve que la procession à Bethléem avait réellement lieu ; mais il n'y est pas parlé de celle au Jourdain. Celle-ci avait lieu au ve siècle comme on peut le démontrer par Grégoire de Tours[2]. Elle ne devint possible, en effet, qu'après la translation à un autre jour de la fête de la Nativité. L'auteur de la lettre a rapporté par conséquent à une date plus ancienne, une institution plus récente ; cet auteur n'a pu être S. Cyrille, évêque de Jérusalem.

Il n'est pas sans intérêt de savoir comment le choix du 25 décembre comme jour de la naissance du Sauveur y est motivé. Lors de la destruction de Jérusalem, dit le prétendu Cyrille dans sa lettre au Pape Jules, Titus aurait emporté de Jérusalem à Rome tous les livres sacrés des Juifs. Ils devaient donc y être, et on priait Jules de faire examiner si l'on n'y découvrirait pas la vraie date de la naissance de Jésus-Christ[3]. Or Jules aurait alors effectivement trouvé dans Josèphe, que Zacharie avait eu la vision de l'ange dans le temple au viie mois, au jour de la réconciliation qui serait tombé cette année au 23 septembre. Ce serait là le jour de la conception de son fils Jean-Baptiste. Celui-ci serait né par conséquent le 24 juin de l'année suivante, et Jésus-Christ d'après S. Luc (i, 36) six mois plus tard, par conséquent le 25 décembre.

1. *Peregr. Silviae,* (84-660) éd. Geyer, 77.
2. *Microl.* i, 88. Migne, lxxi, 783
3. Combefis, l. c. 302.

Quant aux cérémonies liturgiques, les plus anciens sermons sur Noël que l'antiquité nous ait légués, sont ceux de S. Zénon de Vérone († 380)[1]. Mais ils sont tous théoriques quant au fond et ne s'occupent pas de la date. Il n'y a pas, dans cet auteur, de sermon pour l'Épiphanie. On serait tenté d'en conclure qu'il ne la célébrait point, ou bien qu'elle était identique avec celle de la Nativité du Seigneur.

Une cérémonie particulière à la fête de Noël consiste de nos jours, à disposer une représentation de la crèche sur un autel latéral ou dans un autre endroit convenable de l'église ; on l'y laisse jusqu'à l'Épiphanie ou même jusqu'au 2 février. Les crèches de Noël remontent à saint François d'Assise lequel, avec l'autorisation du Pape, fit une première crèche avec l'Enfant Jésus en 1223.

Il est d'usage de célébrer en ce jour trois messes basses ou chantées, dont la première, d'après l'ancien usage, commence à minuit. Celle-ci célèbre, d'après son contexte, la naissance éternelle du Fils de Dieu dans le sein de son Père ; la seconde, sa naissance temporelle dans l'Incarnation et la troisième, la renaissance du Christ dans l'âme du pécheur. Déjà le sacramentaire de Gélase connaît la *trina celebratio*. L'usage de dire trois messes remonte par conséquent à une haute antiquité. S. Grégoire-le-Grand le mentionne dans sa huitième homélie sur l'Évangile. Le sacramentaire de S. Léon a neuf messes différentes pour Noël, mais les autres Rites occidentaux, y compris le rite mozarabique, n'ont qu'*une seule* messe pour le premier jour de Noël. Le Ménologe de Basile Porphyrogénète marque au 26 dé-

1. Migne xi, tract. 9-11. *Ibid. lib.* i, tract. 13 pourrait ne pas être authentique.

cembre la fuite de Marie en Égypte et au jour suivant seulement la fête de S. Étienne.

Le 25 décembre n'ayant été choisi que pour des motifs accidentels et sans rapport intrinsèque avec le mystère, les fêtes qui sont fixées aux jours suivants n'ont aucun lien avec Noël, bien qu'elles soient très anciennes. Ce sont les fêtes de S. Étienne, de S. Jean l'Évangéliste et des SS. Innocents. Dès le IVe siècle, le 26 décembre était un jour de fête proprement dit, comme il résulte des sermons de S. Augustin (*Sermo* 314, c. 1). Le saint Docteur ne connaissait pas encore les deux fêtes de Saints qui suivent, car le sermon (n. 220) qui célèbre les SS. Innocents est apocryphe [1]. Par contre elles se trouvent dans le calendrier ecclésiastique africain du VIe siècle. Au moyen âge, les enfants des écoles avaient l'habitude de choisir un évêque. Celui-ci ne symbolisait autre chose qu'un *premier* ou doyen de classe, et la cérémonie était bien anodine [2].

L'institution de la fête de Noël fixée au 25 décembre avait à sa suite trois autres solennités : 1° la fête de la *Circoncision*, arrivée huit jours après la fête de la Nativité d'après S. Luc II, 21 ; *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen ejus Jesus* ; 2° la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge, au 25 mars. C'est le jour où l'ange apporta à

1. D'après l'ancienne manière de numéroter les discours, il porte le n° 10 *de Sanctis* ; d'après la nouvelle, c'est le sermon 220 *inter suppositos*.

2. Voir sur cet ouvrage, sur les crèches et autres coutumes populaires des détails circonstanciés donnés par HEUSER (*Kirchenlexicon* IV², 1395-1436), ainsi que les intéressants opuscules de Mgr CHABOT, *Noël dans les pays étrangers*, Pithiviers, 1906 ; *Les crèches de Noël dans tous les pays*, 1907.

Marie le message céleste, et où Jésus-Christ fut conçu. Elle est fixée neuf mois avant Noël : c'est la durée naturelle de la gestation. On comprend sans peine que, pas plus que pour le 25 décembre, il n'y ait de garantie historique en faveur de ce jour ; 3° la nativité de S. Jean-Baptiste, au 24 juin. Une autre conséquence s'imposait. C'était de choisir une autre date à la fête de la rencontre du Seigneur avec Siméon au temple de Jérusalem, (*occursus Domini*, ὑπαπάντη) ou la Chandeleur, laquelle existait à Jérusalem avant l'introduction de la fête de Noël. En effet, en vertu des prescriptions du Lévitique (xii, 6), l'impureté légale après l'enfantement durait quarante jours, et cette loi, d'après S. Luc (ii, 22), fut observée par Marie. Or, aussi longtemps que la naissance de Notre-Seigneur fut célébrée le 6 janvier, ce qui eut lieu tout le temps que l'Epiphanie passait pour le jour de la naissance, le 40e jour après la naissance tombait le 15 février. Cette date était effectivement observée encore à Jérusalem en 385 pour la fête de l'*occursus Domini* [1]. Du moment qu'on célébrait la naissance le 25 décembre, il fallait, comme aujourd'hui, en remonter la date de treize jours et la fixer au 2 février.

En Angleterre, au temps de la domination des Puritains au xviiie siècle, la fête de Noël fut abolie, et la prohibition de la célébrer était rigoureusement maintenue. En 1644, après la chute de la monarchie, lorsque le gouvernement passa aux mains des Puritains, la fête de Noël fut prohibée simplement par un acte du Parlement. On soutenait que primitivement la fête de Noël n'avait été en aucune manière une fête chrétienne, mais qu'elle était d'origine païenne. Le Parlement décréta

1. *Peregr. Silviae*, 84 (60).

que, dorénavant on observerait le jeûne le 25 décembre, jour « que jusqu'ici on avait l'habitude de nommer *Christmasday* ». La loi demeura en vigueur pendant seize années entières et ses dispositions furent, pendant ce temps, rendus plus rigoureuses à plusieurs reprises. Aucune église ne pouvait être ouverte, nulle part il ne devait y avoir de service divin. La loi exigeait que tous vaquassent le jour de Noël à leurs travaux ordinaires, et tout négociant qui aurait eu l'idée de fermer son magasin en ce jour, était cité devant le juge et puni. On établissait en ce jour des marchés qui, sans cela, seraient tombés en un autre jour, uniquement dans le but de rendre impossible la solennisation de la fête. L'usage de manger du *Plumpudding* et des *Mince Pie* (gâteaux de viande) était taxé de païen. Les soldats étaient chargés de faire irruption dans les maisons et d'examiner si personne ne mangeait des mets qu'on avait l'habitude autrefois de manger en ce jour ; si quelque chose de semblable était découvert, les soldats avaient le droit de l'emporter, et en outre les délinquants étaient punis. Il y avait naturellement des personnes que les prescriptions du Parlement n'empêchaient pas de célébrer leur fête de Noël. Beaucoup d'ecclésiastiques faisaient le service divin ; ils furent cités devant le juge et punis. En beaucoup d'endroits il y eut des tumultes, surtout quand le Parlement ordonna la tenue de marchés le jour de Noël et faisait défense de les tenir un jour de semaine. A Cantorbéry, par exemple, on en vint un jour aux mains dans la ville : celle-ci était divisée en deux camps : les Noëlistes et les Antinoëlistes, et la fête de la paix s'y terminait par une mêlée générale. Beaucoup de maisons de la ville furent détruites, quelques-unes

furent incendiées. Charles II s'efforça de détruire au plus vite les lois faites pendant le gouvernement de Commonwealth, et peu de temps après, la fête de Noël rentra partout dans ses anciens droits. Cependant les nonconformistes s'obstinèrent pendant longtemps de ne pas célébrer la fête de Noël. Ils tinrent fortement à ce qu'au moins leurs ministres ne mangeassent ni *Christmaspudding* ni *Mince Meat,* et ils appelaient la « Yuletide » ou temps de Noël du nom de « Fooltide » ou temps des fous. En Ecosse on regarde encore de nos jours la fête de Noël comme un reste de paganisme. Les presbytériens ne voulurent absolument rien savoir de la fête de Noël, et dans toute l'Écosse on ne remarque, à proprement parler, rien de la fête. (B. G. A., le 16 décembre 1904).

§ 15. — *L'ORIGINE DU CYCLE DE NOEL.*

L'AVENT ET LES DIMANCHES JUSQU'A LA SEPTUAGÉSIME.

Comme Pâques, la fête de Noël a reçu, outre la vigile et l'octave, un temps de préparation assez long. Naturellement celui-ci ne pouvait exister antérieurement à la fête ; il fallait, au contraire, un certain temps avant qu'il fût organisé, et comme la fête ne fut adoptée que vers le milieu du IVe siècle, il n'est pas surprenant que la première mention officielle de l'Avent ne soit pas antérieure au VIe siècle.

Cependant il existait auparavant une sorte de préparation à Noël. Par analogie avec celle de Pâques, elle consistait en un jeûne qui commençait à la saint Martin (11 novembre) et durait jusqu'à Noël. Tous les lundis,

mercredis, et vendredis on jeûnait comme en Carême. On agissait ainsi en Gaule, depuis que Perpétue, évêque de Tours (✝ 491) eut organisé le jeûne. La même chose s'observait dans d'autres parties de la Gaule ; car le premier synode de Mâcon (581) prescrit exactement la même organisation du jeûne ; il veut en outre que, depuis la saint Martin jusqu'à Noël, la liturgie de la messe soit semblable à celle du Carême ; — on voit là les premières traces de la liturgie propre à l'Avent. Dans la province ecclésiastique de Tours il y avait une organisation semblable, bien qu'elle n'obligeât d'abord que les moines qui devaient observer le jeûne [1] pendant tout le mois de décembre. A Rome, on n'observait pas ce jeûne ; mais on y établit l'Avent comme partie liturgique de l'année et on le lui incorpora.

Bien que l'Église grecque n'ait pas adopté la préparation liturgique de Noël, elle observe néanmoins le jeûne à partir du VIII[e] siècle ; ce jeûne dure depuis la fête de S. Philippe (14 novembre) jusqu'au 25 décembre, c'est-à-dire six semaines. Dans le rite mozarabique et milanais l'Avent avait la même durée. Les Coptes observent également le jeûne de l'Avent, qui commence le 19 du mois d'Athyr (15 novembre) [2].

Le temps de l'Avent ayant été incorporé à l'année ecclésiastique dans la ville de Rome, il se répandit dans tout l'Occident. Nous le rencontrons dans le rite espagnol ancien ; il comprend cinq dimanches ; dès 650, il est marqué dans le lectionnaire de Silos. Son adoption demanda plus de temps dans l'empire franc, bien que

1. MATISCON, I, *can.* 9 ; *Turon.* II, *can.* 27. Cfr. GREGOR. *Turon*, *Hist. Franc.* X, 31.

2. *Synaxarium* de MICHEL D'ATRIBA, au 15 novembre.

Perpétue de Tours en ait jeté les germes dans ce pays. En effet, les livres liturgiques du VIIe siècle, le lectionnaire de Luxeuil et le missel appelé gothico-gallicanum édité par Mabillon commencent par la vigile de la Nativité de Notre Seigneur, sans Avent. Même à Rome, l'institution semble ne remonter qu'au VIe siècle, car ni les sermons de S. Augustin, ni ceux de S. Léon n'en portent aucune trace. Seule la collection des homélies de S. Grégoire le Grand[1] fournit le premier témoignage certain en faveur de l'existence de l'Avent.

Que si, dans les diverses Provinces, le temps de l'Avent a une durée inégale, la chose s'explique par ce fait que ces églises, conformément à l'ancien usage, procédaient indépendamment les unes des autres et se développaient d'une façon autonome. C'est ainsi qu'à Rome l'Avent n'avait que quatre semaines ; il apparaît avec cette durée dans le sacramentaire grégorien, lequel renferme trois dimanches de décembre avec les oraisons *de adventu Domini* et un dimanche vacant ; mais dans le supplément on énumère cinq dimanches avant Noël[2]. Les premières traces de l'Avent doivent probablement être cherchées dans les lectionnaires; nous voulons parler de celui qui fut composé à Capoue en 546 ou 547 sous la direction de Victor, évêque de cette ville ; il a servi à saint Boniface[3]. Il a quatre épîtres pour les diman-

1. *Hom. in Evang.* I, 1, 6, 7 et 20 ; MIGNE, LXXVI, 1078. Dom CABROL (*Revue bénéd.* 1905, I, 1) croit avoir trouvé des traces de l'Avent au Ve, voire même au IVe siècle. On fera bien de réserver son jugement jusqu'à la découverte d'autres traces.

2. MURATORI, *Hist. Rom. Vet.*

3. Publié dans GERBERT, *Lit. allem.* p. 410-416 ; dans l'évangéliaire de Spire du VIIIe s., p. 417-444 et dans le *Calendarium* de FRONTEAU, 155 suiv.

ches avant Noël (*de adventu*). Il est vrai que le sacramentaire gélasien a cinq dimanches de l'Avent ; mais on sait qu'il a été remanié pour l'usage franc. Tous les livres liturgiques qui n'ont que quatre dimanches de l'Avent, appartiennent au rite romain.

Dans le cours des années, la diversité entre l'usage romain et l'usage franc parut gênante. Amalaire fait à ce sujet la remarque suivante : « Dans tous les missels et lectionnaires il y a cinq dimanches de l'Avent ; mais il n'y a que trois offices et un dimanche vacant, et le sacramentaire grégorien n'a que quatre dimanches de l'Avent. En faveur du nombre cinq, on faisait observer que, depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ, il s'était écoulé cinq des sept âges du monde ». Au xe siècle encore, il s'élevait des voix en faveur des cinq semaines. On faisait remarquer surtout que, sans cela, lorsque Noël tombe un lundi, l'Avent n'a que trois semaines. Le témoignage d'Abbon de Fleury († 1004) [1] prouve l'existence d'une double pratique à une époque beaucoup plus avancée. Cependant la durée de quatre semaines était déjà adoptée au viiie siècle en France, partout où se faisait sentir l'influence de Rome. Bernon de Reichenau, dans son opuscule sur l'Avent, ne s'occupe déjà plus que de la question comment il faut faire quand Noël tombe un lundi. Le Microloge ne mentionne même plus la durée de cinq semaines de l'Avent, pas plus que Beleth [2]. Par contre les rites milanais et mozarabique ont conservé la durée de l'Avent de six semaines, l'égalant ainsi à celle du Carême.

1. Amalar. *De eccl. off.* iii, 40 ; iv, 30 ; Abbo, *Apol.* Migne, cxxxix, 472.

2. Migne, lxxxv, 139. Binterim, *Denkwürdigk.* v. 167.

Tout d'abord on ne voyait dans l'Avent qu'un temps de pénitence et de mortification, par comparaison avec le Carême. Pour ce motif, le jeûne pendant l'Avent était fort répandu, bien qu'il ne fût pas commandé dans l'Église universelle. Plus tard, on vit également dans le temps de l'Avent un type ou un souvenir de l'Ancien Testament, ou du temps qui avait précédé Jésus-Christ.

On ne trouve aucun fondement dans la liturgie en faveur de l'opinion courante que les quatre semaines de l'Avent symbolisent les 4000 ans qui se sont écoulés entre Adam et Jésus-Christ, bien qu'elle soit acceptable pour d'autres motifs ; car elle est profonde et pleine de grandeur. Au contraire, le livre de la Genèse ne devient l'objet des leçons qu'à partir de la Septuagésime, tandis que, pendant le Carême, les leçons sont tirées du prophète Isaïe.

Quant aux leçons de l'Évangile, nous voyons que, dès le deuxième dimanche de l'Avent, il y est question de la vie publique de Jésus, bien que sa naissance ne se trouve rapportée que deux ou trois semaines plus tard. L'évangile du premier dimanche traite de la fin du monde et non, comme on pourrait s'y attendre, de son commencement. D'ailleurs les lectionnaires du moyen âge donnent en ce dimanche, au lieu de l'évangile de S. Luc (XXI, 25 suiv.) sur la fin du monde, celui de saint Matthieu (XXI, 1 suiv.) sur l'entrée de Jésus dans Jérusalem ; et, le dimanche précédent, en souvenir de l'ancien système, porte encore le titre : *Dominica in præparatione adventus*, ou bien même celui de : *Dominica quinta ante natalem Domini*. Mais les oraisons de la messe expriment déjà l'espérance du Messie et l'attente de sa venue.

Il restait encore à mettre la fête de Noël en rapport avec les fêtes de l'année suivante. A cet effet, on avait tout d'abord l'événement de la circoncision et du nom imposé à Jésus-Christ. Le huitième jour *octava Domini* s'imposait naturellement pour les commémorer ; de même la date de l'Epiphanie et de la Purification de la sainte Vierge étaient données également. Ainsi se forma sans effort un cycle de fêtes autour de la fête de Noël.

D'autre part, il fallait prendre en considération le dimanche qui tombe dans l'Octave de Noël et dans lequel l'évangile traite de la rencontre de Jésus et de ses parents avec Siméon et Anne. Le dimanche après le premier de l'an a l'évangile qui raconte la fuite en Egypte. Il reste alors comme trait d'union entre le cycle de Noël et le cycle de Pâques, la série des dimanches après l'Epiphanie, lesquels, suivant que Pâques tombe de bonne heure ou tard, sont au nombre de deux au moins, et de six au plus. Deux de ces dimanches seulement ont un caractère déterminé, le premier, qui rapporte un événement de la jeunesse du Sauveur, savoir son apparition au Temple à l'âge de douze ans ; le second, qui raconte le premier miracle opéré par le Seigneur à Cana en Galilée [1]. Les autres dimanches après l'Epiphanie ainsi que les deux dimanches de la Septuagésime et de la Sexagésime, ont pour évangile non un sujet historique, mais doctrinal ; ceux de la Quinquagésime et du Carême seulement ont trait à la Passion future du Sauveur. Le manque de cachet propre dans les évangiles des quatre derniers dimanches après l'Epi-

1. Depuis 1893, on peut dire la même chose du 3e dimanche, siège de la fête de la Sainte Famille pour les diocèses qui demandent à adopter cette fête.

phanie est motivé déjà par cette circonstance que, fréquemment, ils sont relégués à la fin de l'année ecclésiastique.

Le dimanche dans l'Octave de Noël ou, comme on disait autrefois, le dimanche après Noël, a pour évangile le passage de S. Luc (II, 33-40) où est annoncée la haute mission que l'Enfant nouvellement né de Marie aura à remplir en faveur du peuple d'Israël, et où l'on prophétise à Marie qu'un glaive de douleur transpercera son âme. A s'en tenir exactement à la suite des événements, sans se départir en rien de l'ordre chronologique, ce passage de l'Évangile anticipe sur les événements ; car dans le texte de S. Luc (II, 22-32) il suit la narration de la Présentation de Jésus au Temple et en forme le complément. De même le dernier verset (II, 39) rapporte le retour de Jérusalem ou de Bethléem à Nazareth. Or les événements qui suivent aujourd'hui dans l'ordre de l'année ecclésiastique, savoir la Circoncision et l'arrivée des rois Mages, eurent naturellement lieu avant le retour de Jésus en Galilée.

§ 16. — *L'OCTAVE DE NOEL*

LA CIRCONCISION DE NOTRE SEIGNEUR, LE NOUVEL AN.

La fête de Pâques étant célébrée avec Octave dès le VIIIe siècle, il ne pouvait manquer que la fête de Noël en reçût une à son tour. Aussi, dans le sacramentaire de Gélase[1] et dans celui dit grégorien, le huitième jour après Noël est déjà désigné sous le nom de *Octava Do-*

1. Edition critique de K. A. Wilson, Oxford 1894, p. 9.

mini (*in octavas Domini*), d'où il suit qu'il n'était pas encore regardé comme un jour de fête ; conséquemment il passait inaperçu quand il tombait en semaine.

D'autre part, il était en partie jour de fête civile, ou du moins en beaucoup d'endroits on le célébrait avec une joie désordonnée comme premier jour de l'année civile [1], c. à. d. le jour auquel le calendrier romain prenait son commencement. A Ravenne, il était célébré avec des danses et des mascarades, contre lesquelles S. Pierre Chrysologue s'éleva fortement dans son 155e sermon. Comme ce Père défendit aux chrétiens d'en être même les simples spectateurs, il faut qu'elles aient été immorales. Les choses se passaient de la même manière jusque dans le vie siècle dans la Gaule et ailleurs. Le second synode de Tours, celui d'Auxerre et même encore celui de Rouen en 650 se virent obligés de porter des défenses contre ces divertissements. Afin de réagir, les évêques tâchèrent de porter les fidèles à assister aux offices en ce jour. Auparavant déjà ils avaient établi [2] des processions privées de pénitence et de supplication (*litaniae*), comme pour réparer les péchés commis en ces jours. En Espagne, le IVe synode de Tolède (can. 11) prescrivit dans le même but un jeûne rigoureux accompagné d'abstinence ; dans la psalmodie on devait même omettre l'*Alleluia* ; vers 650 les rois Recceswinth et Ewig élevèrent les calendes de janvier au rang des fêtes de précepte [3]. A Rome, il y eut encore au viiie siècle des danses nocturnes dans les rues, ce dont se scandali-

1. Augustin. *Sermo* 198, c. 1. *Vos quasi solemniter hodie convenire conspicimus.*

2. *Turon.* ii, 367, can. 17, 22. *Antissiod.* can. 1.

3. *Tolet.* iv, 633, can. ii ; *Lex Visigoth.* II, tit. 1, 12 et xii, 3, 6 ; *Mon. Germ. leges*, sect. I, tom. I, 1, 59 et 434 ; Migne, lxxxi, 478.

saient les pèlerins des pays septentrionaux, comme S. Boniface le fit savoir au Pape Zacharie. Mais c'est en France que les abus se maintinrent le plus longtemps. Ils avaient perdu, il est vrai, leur caractère païen ; mais nous rencontrons encore très tard dans le moyen-âge un reste de ces abus, comme la « fête des fous », où se commettaient des dérisions de certains rites et usages ecclésiastiques, tels que l'élection d'un évêque des fous et toutes sortes de désordres dans les églises. Les choses en arrivèrent au point que le cardinal Pierre, légat du Pape, dut enjoindre à Odon, archevêque de Paris, de procéder par l'excommunication contre ceux qui y prenaient part. De fait, l'archevêque porta en 1199 une défense sévère contre ces excès. Mais, malgré les défenses réitérées de l'Église, les abus se prolongèrent jusque dans le xve siècle, ainsi que nous le voyons par un avis donné en 1444 par la faculté théologique de Paris [1].

D'après les documents certains, ce n'est qu'au ixe siècle que le premier janvier fait son apparition à Rome comme fête de l'Église. En même temps il commence à porter la dénomination *Circumcisio Domini*. Les Grecs, les Coptes et les Syriens lui donnent le même nom.

Nous avons déjà fait remarquer que, dans le sacramentaire grégorien, le 1er janvier porte simplement le nom de *Octava Domini*. On doit dire la même chose du calendrier de sainte Geneviève, édité par Fronteau, et

1. Migne, i, 212, col. 70-73 en donne le texte. Cfr. Heuser dans le *Kirchenlexicon* iv, 1395. Les soi-disant fêtes de l'âne, au sujet desquelles on a tant écrit, étaient anodines, comparées à celles-ci. Elles ont leur nom de représentation mi-théâtrales de faits évangéliques dans lesquels il est fait mention de l'âne.

qui a été écrit entre 713 et 731 [1] ; et même dans l'homiliaire de Charlemagne, composé par Paul le Diacre entre 786 et 797, ce jour s'appelle encore *in octavas Domini*, c'est-à-dire *calendas januarias* [2]. Le changement doit avoir eu lieu peu de temps après. Et s'il se trouve parmi les sermons de S. Zénon de Vérone [3] un discours sur la circoncision de Notre-Seigneur, cela prouve que l'objet de la fête était expliqué en chaire, et non que la fête existait elle-même. Cependant, dans le calendrier de Charlemagne, édité par Piper, et dont on place l'origine entre 731 et 781, on lit *Circumcisio* ; de même dans le catalogue de fêtes de Sonnatius. Par contre, le sacramentaire grégorien, écrit vers 840 sous l'archevêque Otgar pour le monastère de Saint-Alban près Mayence, porte simplement *Octava Domini*.

L'idée et la date de la Circoncision étaient données par la détermination du temps que fait S. Luc (II, 21) ; en effet la Circoncision et l'imposition du nom avaient lieu huit jours après la naissance. Les deux choses se faisaient, d'après les usages juifs, le même jour. Néanmoins on établit plus tard une fête spéciale en l'honneur du saint nom de Jésus, laquelle fut fixée au second dimanche après l'Épiphanie. En 1530, Clément VII en permit la célébration à l'ordre des Franciscains après que S. Bernard en eut préparé le culte par une dévotion fervente envers le saint nom de Jésus. Innocent XIII prescrivit la célébration de la fête à l'Église universelle par acte du 20 décembre 1721.

La liturgie ne tient aucun compte du nouvel an civil,

1. Il y est appelé également *Natale S. Mariæ*.
2. WIEGAND, 27.
3. *Tract.*, I, 13.

bien que, dans le lectionnaire de Silos, ce jour porte la désignation de *caput anni.*

§ 18. — *FÊTE DE L'ÉPIPHANIE DE N. SEIGNEUR*

Le nom d'Épiphanie montre que l'origine de cette fête ainsi que sa première célébration doivent être cherchées dans l'Orient. Chez les Syriens, la fête s'appelait *denho*, c'est-à-dire *Lever* et se rapporte au texte de S. Luc (I, 78) *oriens ex alto* ; chez les Grecs elle s'appelle τα ἐπυφάνια ou ἡ ἐπιφάνιος sous-entendu ἡμέρα et θεοφάνεια. Chez les Latins on emploie le plus souvent la dénomination grecque, ou bien on la traduit, avec S. Léon-le-Grand par *festivitas declarationis,* avec S. Fulgence par *manifestatio*, avec d'autres par *apparitio*[1]. La racine de l'appellation grecque ἐπιφαίνω est employée primitivement avec prédilection pour exprimer l'apparition de la lumière du jour, et l'adjectif ἐπιφανής est attribué à des êtres divins qui apparaissent pour porter secours.

Ces appellations laissent voir suffisamment la signification qu'on attribuait d'abord à la fête : elle était consacrée en général à l'apparition du Fils de Dieu sur la terre, avec relation spéciale à certains événements de sa vie, où sa qualité de Fils de Dieu apparaissait dans un éclat particulier. Il faut y rapporter avant tout sa naissance humaine, l'adoration des rois Mages de l'Orient, le baptême dans le Jourdain avec sa théophanie, et enfin les miracles par lesquels il manifestait sa puissance divine, notamment le premier aux noces de Cana. Par là s'explique le fait qu'on parlait également au plu-

1. LEO I, Serm. 2 *de Epiphan.* ; FULGENT. *serm.* MIGNE, LXV, 732.

riel des apparitions divines. L'expression *dies epiphaniarum sive manifestationum* était même connue des païens [1].

Le jour du mois de la fête a toujours été le 6 janvier. Le premier document d'après lequel ce jour se distingue, chez les chrétiens, des autres jours du calendrier, nous est conservé dans Clément d'Alexandrie qui affirme que, de son temps, une partie des chrétiens orthodoxes le regardaient comme le jour de la naissance de Jésus-Christ, tandis que les Basiliens croyaient que ce jour avait été le 10 janvier [2]. Cette affirmation ne prouve pas cependant qu'à Alexandrie le six janvier ait eu, à cette époque, le rang d'une fête de précepte. En effet, Origène l'omet dans son énumération des fêtes chrétiennes qu'il donne dans son livre *Contra Cels.*, VIII, 22. Mais peu après nous trouvons parmi les œuvres d'Hippolyte une allocution bien sentie qu'il adressa à un néophyte immédiatement avant le baptême, au jour des saintes manifestations divines εἰς τὰ ἅγια ἐπιφανεία. Elle commence par le baptême de Jésus-Christ, puis elle traite des effets du baptême ainsi que des conditions requises pour le recevoir dignement [3]. Un écrivain beaucoup plus récent, il est vrai, mais qui n'est pas sans mériter quelque foi historique, Jean, évêque de Nice au IXe siècle, fait re-

1. AMMIAN. MARCELL. XXI, 2.

2. CLEM. ALEX., *Strom.* I, 21 § 44 ; ed. POTTER 407 ; SYLBURG, 340.

3. Dans l'édition de BONWETSCH et ACHELIS, Leipzig 1897, sous le n° 22, p. 255. Elle est regardée comme apocryphe par quelques-uns, même par Achelis, mais, à ce qu'il paraît, sans motifs suffisants. Elle a été traduite par PROBST, *Lehre und Gebet*, 247. Les termes ἀγαπητέ et ἄνθρωπε (chap. VI et IX) adressés aux auditeurs prouvent qu'il s'agit, sinon d'un sermon proprement dit, du moins d'une allocution adressée à des personnes déterminées.

monter les origines de la fête aux disciples de S. Jean.

L'Épiphanie est par conséquent une fête collective, laquelle réunit plusieurs événements de la vie de Jésus où sa divinité se manifeste. En tête de ces événements se trouve le baptême de Notre Seigneur par S. Jean, dans le Jourdain [1]. Au baptême, en effet, on entendit, selon le récit biblique, une voix du ciel qui proclama Jésus « Fils de Dieu », et l'Esprit-Saint apparut visiblement sous la figure d'une colombe. Le baptême dans le Jourdain apparaît spécialement chez les Grecs comme l'objet principal de la fête. C'est ainsi que, dans le plus ancien calendrier copte, l'Épiphanie est appelée *Dies baptismi sanctificati*, et dans un autre plus récent, *Immersio Domini* [2]. Dans le sermon le plus ancien que nous ayons pour ce jour, celui de S. Hippolyte, on célèbre uniquement le baptême de Jésus. S. Jean Chrysostome parle du second avènement de Jésus-Christ au jugement dernier, comme de l'objet secondaire de la fête. A cause de sa relation avec le baptême, la fête porte chez les Grecs le nom profane de « fête des lumières » (ἑορτὴ τῶν φωτῶν) [3]. Les Irlandais, s'éloignant des usages de l'antique Église, faisaient en ce jour le baptême des catéchumènes [4].

Le second événement dont le souvenir est consacré dans la fête du 6 janvier, c'est l'arrivée des trois Mages qui, par leurs offrandes, reconnurent Jésus-Christ comme Dieu, Homme et Sauveur et adorèrent en lui le Roi attendu des Juifs. Les Mages trouvèrent

1. *Const. Ap.*, VIII, 33 ; cf. V, 13.
2. SELDEN., *De synedriis*, III, 15, 204, 220.
3. V. GREG. NAZ. *Orat.* 39, c. 2 dans le Brév. Rom. dies VIII.
4. SYN., II S. Patricii, can. 20.

encore l'Enfant divin à Bethléem, mais non plus dans l'étable, comme les artistes ont l'habitude de représenter par erreur l'événement, mais dans une maison du bourg [1], où les parents s'étaient depuis logés. Combien de temps après la naissance cet événement a-t-il eu lieu ? Les Évangiles ne l'indiquent point.

Dans les six discours de S. Augustin sur l'Épiphanie, l'arrivée des Mages apparaît comme l'objet unique de la fête (*Sermo* 199-204). S. Fulgence, dans son quatrième sermon, ne mentionne comme objet de la fête que l'arrivée des Mages et le massacre des Innocents.

La messe propre que donne le sacramentaire gélasien rappelle uniquement ce mystère dans les oraisons et la Préface, et non les deux autres ; l'évangile de la messe raconte l'arrivée des Mages [2].

Le troisième événement qu'on célèbre en ce jour, c'est le premier miracle opéré par Notre Seigneur aux noces de Cana, par lequel il manifesta sa puissance divine de faire des miracles. Le triple objet de la fête est également exprimé dans la liturgie Romaine actuelle où il est dit dans l'Antienne de *Benedictus* : « En ce jour l'Église a été fiancée à son céleste Époux, 1° parce que Jésus, dans le Jourdain, a lavé ses péchés ; 2° parce que les Mages, portant des présents, se hâtent au devant du repas nuptial ; 3° parce que les convives sont réjouis par l'eau changée en vin ».

Déjà la même remarque est faite en ce jour, par Polemius Silvius, dans son calendrier. A son tour, S. Paulin de Nole [3] exprime clairement les trois objets de la fête.

1. Matth., ii, 10 suiv.
2. Matth., ii, 1-12.
3. *Poëma* 27. *Natal.* 9 v. 47 suiv. ; Migne, lxi, 649.

Mais c'est surtout dans un sermon de Sedatus, évêque de Béziers au VI[e] siècle, que sont clairement exprimés et nettement tranchés les trois événements dans lesquels s'est manifestée la divinité de Jésus-Christ[1]. Maxime de Turin reconnaissait les trois objets de la fête, mais doutait qu'ils fussent arrivés réellement le jour traditionnel, c'est-à-dire le 6 janvier.

Dans les temps postérieurs jusque dans le moyen âge avancé, l'idée renfermée dans le mot Épiphanie fut étendue encore davantage et on fit du 6 janvier le jour commémoratif d'autres manifestations de la puissance divine de Jésus-Christ, telles que de la multiplication miraculeuse des pains, et en outre de la résurrection de Lazare ; cette dernière cependant ne se retrouve qu'au moyen âge et isolément[2].

Le fait que, dans l'Occident, l'Épiphanie a eu le caractère de la fête de la naissance du Christ n'a laissé de trace nulle part[3] ; en Orient, cette signification du jour tomba également dans l'oubli après l'établissement de la fête de Noël. Si S. Jérôme[4] ne veut pas qu'on considère l'Épiphanie comme fête de la naissance de Jésus-Christ, on peut y voir peut-être une polémique contre quelques Orientaux qui persistaient à attribuer à la fête son caractère primitif.

1. *Hom. de Epiph.* MIGNE, LXXII, 773 ; MAXIMUS TAUR. *Hom.* 7 *in Epiph.* MIGNE, LVII, 271. *Ferunt enim hodie... quid potissimum præsenti hoc factum sit die, noverit ipse qui fecit.*

2. AUGUST. *Sermo suppos.* 136, c. 1 et dans l'hymne : *Illuminans altissimus* dans KAYSER, *Hymnen* 370. D'ailleurs cf. l'article *Feste* publié par FUNK und KRIEG dans la *Realenzyklopaedie* de KRAUS.

3. A moins d'en trouver dans ce fait que quelques-uns, au dire de Philastrius (*de haer.* c. 140) voulaient supprimer la fête de l'Épiphanie pour ne garder que celle de Noël.

4. *Comm. in Ezech.* I, 1.

Naturellement l'Épiphanie devait perdre son caractère primitif de fête de la naissance de Jésus-Christ, du moment que fut adoptée celle du 25 décembre. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que S. Chrysostome, en qualité de champion de la première, trouva convenable d'expliquer à ses auditeurs la différence entre les deux fêtes. Il dit qu'à sa naissance Jésus-Christ ne se manifesta pas publiquement et à tous, mais à un petit groupe de personnes seulement ; encore moins la divinité y fut-elle manifestée, si bien que S. Jean pouvait encore s'écrier au baptême dans le Jourdain : « Il est au milieu de vous, et vous ne le connaissez pas ». Tandis qu'à partir du baptême, sa divinité devint manifeste à tout le monde ; et c'est pour ce motif que la fête en l'honneur du baptême est appelée Épiphanie. En outre, il y aura sans doute encore une seconde manifestation du Seigneur, laquelle aura lieu à la fin du temps [1]. Tout cela est exposé par S. Jean Chrysostome pour motiver la nécessité de consacrer, en dehors de l'Épiphanie, une fête spéciale en l'honneur de la naissance du Christ.

La fête de l'Épiphanie ne reçut une octave que dans les calendriers du VIIIe siècle ; dans le sacramentaire grégorien elle n'en a pas encore, mais elle a une vigile. Dans le calendrier édité par Fronteau elle a une solennité de trois jours.

Quant aux particularités de la célébration de la fête, il faut noter qu'à Alexandrie on publiait chaque année, le 6 janvier, l'*epistola festalis*, lettre pastorale de l'é-

1. *Hom. ad pop. Ant. de bapt. Chr.* c. 2 ; MIGNE, XLIX, 363. On y remarque également qu'à cette époque les fidèles d'Antioche, à minuit de la fête, emportaient dans leurs maisons de l'eau baptismale qu'ils gardaient des années entières sans qu'elle se corrompît.

vêque dans laquelle était annoncée la date de la Pâque pour l'année courante. Dans l'Occident, le ɪᴠᵉ synode d'Orléans (*can.* 1) tenu en 541, prescrivait la même institution ; les synodes d'Auxerre de 578 et 585 (*can.* 2) portèrent la même prescription. Au moyen âge, on ajoutait à la date de la fête de Pâques les dates de toutes les fêtes mobiles de l'année (*Pontif. Rom.*), usage qu'on observe encore de nos jours dans certains pays, comme à Turin et ailleurs.

A Jérusalem, la fête était solennisée avec un éclat particulier. L'auteur de la *Peregrinatio Silviae* nous en a laissé une description. Malheureusement il manque le commencement avec l'indication précise de la fête. Mais le nom de l'Épiphanie, comme étant la fête qui précède immédiatement, se trouve mentionné dans la fête suivante (*Quadragesimæ de Epiphania* c. 26), et il ne peut y avoir de doute que la fête décrite dans le paragraphe précédent soit identique avec celle de l'Épiphanie.

D'après son récit, on faisait, la veille de la fête, une procession de Jérusalem à Bethléem, laquelle rentrait au crépuscule du matin. Après qu'on se fût reposé, commençait, à la deuxième heure du jour, l'office divin dans l'église majeure, magnifiquement décorée, dite *in Golgotha*. A la fin de l'office, on se rendait dans l'église de l'Anastasie et, vers l'heure de midi, la solennité était terminée. Dans la soirée, il y avait les Vêpres (*lucernare*). Le deuxième et le troisième jour, l'office était célébré dans la même église ; mais le quatrième jour il avait lieu sur le mont des Oliviers dans l'église appelée Eleona ; le cinquième dans le *Lazarium*, ou tombeau de Lazare à Béthanie, à un mille et demi de Jérusalem ; le sixième jour à Sion, le septième dans l'église de

l'Anastasie, le huitième dans celle de la sainte Croix. De même qu'à Jérusalem, la solennité durait également huit jours à Bethléem. Nous avons par conséquent devant nous une espèce d'Octave.

Dans les églises de l'Orient, ce jour se distingue encore d'une manière particulière par la bénédiction publique et solennelle de l'eau que mentionne déjà S. Jean Chrysostome. Elle doit rappeler le changement de l'eau en vin et constitue une grande fête populaire, laquelle, en beaucoup d'endroits, est cependant dépouillée de tout caractère religieux. Elle consiste en une procession faite à la mer ou à un fleuve où le clergé récite une prière, et jette dans l'eau un crucifix que des nageurs vont ensuite retirer. Elle a lieu le 18 janvier, nouveau style.

En ce qui concerne l'antiquité et la propagation de la fête de l'Épiphanie, nous dirons qu'au IIIe siècle elle était inconnue dans l'Afrique latine septentrionale. En effet, Tertullien ne la mentionne pas et, du temps de S. Augustin [1], les Donatistes la rejetaient comme une innovation orientale. A Alexandrie, du temps d'Origène, elle ne devait pas être regardée comme fête, au moins pas universellement, car il ne l'énumère pas comme telle. Quant à Rome, les documents font défaut pour les temps les plus anciens ; néanmoins comme l'église de l'Afrique du Nord, fille de Rome, ne connaissait pas la fête tout d'abord, il est probable qu'on ne la célébrait pas non plus primitivement à Rome, mais qu'elle y fut reçue avec le temps. Par contre, dès 380 elle était jour de fête en Espagne, de même en 361 dans la Gaule ;

1. *Sermo* 202, c. 2.

dans la Thrace on peut en démontrer l'existence dès 304[1]. Dans l'Orient, elle remplaçait d'une manière générale la fête de la naissance de Jésus-Christ, ou Noël, ainsi que le témoignent principalement S. Épiphane (*Haer.* 51, c. 16 et 24), S. Éphrem, Cassien et autres[2]. On peut considérer ce point comme démontré pour la première moitié du IIIe siècle, surtout depuis la publication qui vient d'être faite du *Testamentum Jesu Christi*, où elle est nommée deux fois à côté de Pâques et de la Pentecôte, comme une grande fête[3]. Dans l'empire romain, l'Épiphanie faisait partie, dès 400, des jours où les jeux des cirques étaient officiellement interdits ; ce n'est que sous Justinien qu'elle fut mise au nombre des jours fermés aux séances judiciaires[4].

Remarques sur les Saints Trois Rois

L'Épiphanie est une fête de Notre Seigneur, et non la fête des Saints Trois Rois, bien que le langage populaire l'appelle ainsi avec prédilection et que, dans la Liturgie du jour, il soit beaucoup fait mention d'eux. Ils ont obtenu un culte dans quelques rares diocèses et assez tard, mais sans trouver place ni dans les calendriers, ni dans les ménologes des grandes Églises. De même, ni la littérature ancienne de l'Église, ni la Tradition n'en parlent. Ils ne sortirent de l'oubli qu'au XIIe siècle alors que le chancelier de l'empire, Rainald de Cassel, plus tard archevêque

1. *Caesaraug.* Anno 380, can. 3; AMMIAN. MARCELL. l. c. *Passio S. Philippi Heracleensis*, dans RUINART, *Acta*, 440, c. 2.
2. Voir ci-dessus, § 15.
3. *Testam. D. N. J. C. ed.* RAHMANI (Mog. 1899) I, 28 ; IV, 67, 101. Le défaut de place ne nous permet pas d'entrer dans une discussion sur l'époque de la composition de cet écrit.
4. *Cod. Theodos.* II, 8, 20, 25 ; V, 2 ; *Cod. Justin.*, III, 12, 6.

de Cologne, transporta à Cologne, le 23 juillet 1164, leurs prétendues reliques, dont Frédéric Barberousse lui avait fait don après la destruction de Milan. Jusque-là, ces reliques avaient été conservées dans la petite église de S. Eustorge près de Milan ; on dit qu'elles étaient venues de Constantinople. Dans la vie de S. Eustorge, évêque de Milan, on raconte (315-331) comment la chose arriva :

A cette époque vivait à Constantinople un homme pieux du nom d'Eustorge, grec d'origine, lequel était un favori, un conseiller et un ami de l'empereur. L'auteur garde un silence prudent sur le nom de cet empereur. Il envoya Eustorge en qualité de légat dans la province de Ligurie, dont la capitale est appelée Milan. On ne dit pas dans quel but Eustorge se concilia les bonnes grâces des Milanais à ce point qu'ils voulurent en faire un évêque. Après une longue résistance il y consentit enfin, mais se rendit auparavant auprès de l'empereur pour lui demander son autorisation, Celui-ci se réjouit vivement de la faveur qu'avait obtenue son légat, — tout comme Gratien en apprenant l'élévation d'Ambroise, — recommande l'élection de son légat et remet aussitôt aux Milanais tous les impôts (!). Mais Eustorge ne veut pas rentrer les mains vides et il demande à l'empereur des reliques pour sa ville épiscopale. Celui-ci l'autorise à prendre ce qu'il veut, et Eustorge choisit les reliques des saints trois Rois, qui auraient été apportées de l'Orient par sainte Hélène. On éleva alors à Milan une église pour y déposer les reliques, lesquelles attirent une grande foule de dévots et de pèlerins.

L'auteur regrette de n'avoir pas d'autres renseignements à donner sur les travaux de l'évêque Eustorge ; il ajoute seulement qu'il est mort le 18 octobre, et que son successeur fut Denis, ce qui néanmoins n'est pas exact, puisqu'il y a eu Protais d'abord, puis S. Ambroise. L'auteur de cet écrit a dû habiter Milan, car il donne quelques dates exactes relatives à l'histoire ecclésiastique mila-

naise. Mais pour le reste, de grossières erreurs historiques et d'autres indices prouvent que nous sommes en face d'une falsification hardie du XIe siècle, où les événements de l'histoire de S. Ambroise servent de fondement. Les noms de Caspar, Melchior et Baltassar se voient ici pour la première fois. Ils se rencontrent sous une forme un peu différente dans les *Excerpta Barberi*, c'est-à-dire une traduction latine d'une chronique d'Alexandrie plus ancienne qui fut composée vers 518 ; ils y sont appelés : *Bitlrisaria*, *Melchior* et *Gatharba*. Un récit plus naïf encore se lit dans un sermon de la fin du XIIe siècle ; il fait d'Eustorge un contemporain de l'empereur Comnène ; il est publié dans FLOSS (*Dreikönigsbuch*).

Des contemporains, qui avaient eu l'occasion de voir les relíques, disent que c'étaient des corps embaumés, conservés sans corruption, à en juger par la formation du visage et les cheveux ; l'un des corps était celui d'un jeune homme d'environ 15 ans. Ils avaient par conséquent passé leurs premiers mille ans en parfaite conservation. L'histoire de la translation à Milan est apparemment une fiction, et l'invention des corps par sainte Hélène se ressent du cliché, d'après lequel sainte Hélène est mise à contribution pour tout ce qu'on ne peut prouver autrement. Il est donc tout probable qu'il s'agit d'une de ces mystifications si fréquentes, malheureusement, au moyen âge, et qui a parfaitement réussi.

A Cologne, les saints Rois — tous les trois — furent aussitôt proclamés martyrs, bien qu'on ne voie pas qui aurait pu les rendre tels, puisqu'ils étaient rois. Jean de Hildesheim, religieux Carme, composa une Vie populaire sous le titre de *Vita trium Regum*, laquelle fut traduite également en allemand et fut beaucoup lue. Cfr. USENER, II, 7-10 et l'ouvrage instructif de H. J. FLOSS, *Dreikönigsbuch*, Köln 1864. On ne trouve la *vita Eustorgii* que dans MOMBRITIUS, *Sanctuarium* I, 166.

§ 19. — *LA FÊTE DE LA PRÉSENTATION DE JÉSUS AU TEMPLE.*

PURIFICATION OU CHANDELEUR.

D'après la loi mosaïque, toute femme qui avait donné naissance à un enfant mâle était impure pendant sept jours ; de plus elle était exclue, pendant trente-trois autres jours, de toute participation à un acte saint et cultuel. S'il s'agissait de la naissance d'une fille, ce temps était doublé. Le temps total de la purification était par conséquent de 40 ou de 80 jours.

Ce temps étant écoulé, la mère devait offrir en holocauste un agneau d'un an et, en sacrifice expiatoire, une colombe ; quand elle n'en avait pas le moyen, elle devait offrir à la place une paire de jeunes colombes ou de tourterelles en holocauste et en sacrifice expiatoire (*Lev.* xii, 2-8). La sainte Vierge, ainsi que le rapporte le texte biblique, après la naissance de Jésus, se conforma à cette prescription ; le 40e jour elle offrit dans le temple de Jérusalem le sacrifice prescrit ; à cette occasion eut lieu la rencontre avec Siméon et Anne (Luc. ii, 22).

Dans cet événement, la sainte Vierge et son divin Fils avaient par conséquent la première part, et Siméon et Anne la seconde. Aussi serait-il étonnant que ce fait n'eût pas eu, dès les premiers temps, une fête commémorative dans l'Église. Nous avons aujourd'hui, dans la relation de la *Peregrinatio Silviae*[1], un premier document remontant à la fin du ive siècle qui relate cette commé-

1. Ed. Geyer, c. 26 : « Quadragesimae de Epiphania valde cum summo honore *hic* celebrantur ».

moration à Jérusalem. Le jour était célébré avec solennité, c'est-à-dire avec procession, sermon sur le texte de S. Luc (II, 22 suiv.) et avec messe. Mais il n'avait pas encore de nom spécial et n'était désigné que comme le quarantième après l'Épiphanie. Cette dernière circonstance prouve une fois de plus, qu'en ce temps l'Épiphanie passait à Jérusalem comme étant la fête de la naissance de Notre Seigneur ; il suit aussi du texte de ce passage (*hic*), au moins indirectement, qu'on ne connaissait pas encore la fête dans la patrie de l'auteur de la relation.

Selon toutes les apparences, la fête fut instituée d'abord à Jérusalem, de là elle s'étendit sur toute l'Église. On désigne même la personne par laquelle elle fut introduite à Constantinople ou l'empire de Byzance et l'époque à laquelle eut lieu cette institution. En effet, sous l'empereur Justinien, la peste y avait occasionné une grande mortalité ; lorsqu'elle vint à cesser, la fête fut célébrée pour la première fois en 542 sur l'ordre de l'empereur[1]. Si les historiens Georges Hamartolus et Nicéphore prétendent que l'introduction de la fête et son adoption dans l'univers entier sont dues à l'empereur Justin, prédécesseur de Justinien, il semble qu'il ne faille voir dans cette affirmation qu'une substitution de nom d'empereur[2]. Dans tous les cas, la diffusion ultérieure de la fête date de cette époque.

Le nom par lequel elle fut désignée lors de son introduction dans les divers pays, était celui de « rencontre »

1. THEOPHANES, *Chronogr.* ed. Bonn, 345 ad ann. 594.

2. NICEPHORUS, *Hist. eccl.* XVII, 28 : Καὶ τὴν τοῦ σωτῆρος ὑπαπάντην ἄρτί πρώτως ἀπανταχοῦ τῆς γῆς ἑορτάζεσθαι τάττει. Cf. MURALT, *Chronogr. Byz.* St-Pétersbourg 1885, I, 134.

en grec ὑπαπαντή, en latin *occursus Domini*. On entend par là la rencontre de l'enfant Jésus et de ses parents avec Siméon et Anne.

Il se peut très bien que par suite de l'acte de Justinien la fête ait été adoptée également à Rome ; mais nous n'avons à ce sujet aucune donnée précise. Quant à Rome, nous l'y voyons dans le sacramentaire de Gélase sous le nom un peu différent de *Purificatio*, c'est-à-dire comme une fête de la sainte Vierge, mais sans mention d'une procession [1].

Cependant le Pape Sergius I (687-701) prescrivit en ce jour, comme aux autres grandes fêtes de la sainte Vierge, une procession de supplication. A l'endroit du *Liber Pontificalis* où la chose est mentionnée, la fête porte un nom fort surprenant, savoir « Jour de S. Siméon, appelé par les Grecs Hypapante », ce qui fait supposer qu'à cette époque la fête n'était pas encore tout à fait bien entrée dans l'usage. D'ailleurs le 2 février passait chez les Grecs pour être le vrai jour de la mort de S. Siméon, à cause de ce passage de son cantique : « Maintenant vous laisserez partir en paix votre serviteur » [2]. Le fait que la fête ne se trouve pas encore dans le lectionnaire de Silos, le plus ancien de l'Église d'Espagne — il date de 650, — ni même dans le calendrier de sainte Geneviève de Paris qui date de 731 à 741 et qui a été édité par Fronteau, prouve également que la fête n'a été introduite que plus tard dans bien des pays de l'Occident.

1. *Sacr. Gelas.* II, 8, au milieu des *Natalitia Sanctorum;* MIGNE, LXXIV, 1158. La procession n'est pas encore mentionnée non plus dans le sacramentaire dit grégorien.

2. MORCELLI, I, 86, 288.

Plusieurs auteurs ont prétendu autrefois que la fête fut introduite à Rome par le Pape Gélase, par conséquent dans les années 492 à 496, dans le but de bannir et de remplacer par un usage chrétien les processions nocturnes aux flambeaux, usitées par les païens à la fête des Lupercales, où se commettaient les pires excès. Cette opinion [1] se trouve réfutée par les faits que nous venons d'exposer. Il est vrai que les Lupercales se tenaient le 15 février, jour auquel on célébrait anciennement la fête à Jérusalem, mais la *Peregrinatio Silviae* ne dit pas qu'à cette procession on portât des lumières. Les processions soit avec, soit sans lumières, étaient d'ailleurs tellement fréquentes, aussi bien dans l'antiquité chrétienne que chez les païens, qu'on n'en saurait déduire aucune relation entre la procession de la Purification et les Lupercales.

L'invitatoire (*Gaude et laetare Jerusalem, occurrens Deo tuo*) et la Préface qui est celle de Noël indiquent que primitivement la fête était considérée plutôt comme fête de Notre Seigneur que comme fête de la sainte Vierge. De même, l'oraison du jour ne parle que de la Présentation de Notre Seigneur au temple ; les antiennes en général y ont également trait ; cependant les psaumes sont ceux de l'office de la sainte Vierge. L'évangile de la fête (Luc. II, 22-32) qui déjà au IVe siècle était celui de nos jours, rapporte, chronologiquement parlant, des faits antérieurs à ceux racontés dans les évangiles des dimanches précédents. Car le dimanche

1. Soutenue par Baronius (*ad ann. 534*) elle a été réfutée par Pagi ; reprise de nos jours par Wissowa (*Rom. Staatsverwaltung* III, 446) et par Usener p. 334, elle est combattue par Grisar (*Gesch. Roms.*, I, 455).

après Noël a l'évangile selon S. Luc (II, 33-40) qui rapporte le retour de la Sainte Famille de la Judée en Galilée.

§ 20. — *LES DIMANCHES DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE*

CONSIDÉRÉS COMME TRAITS D'UNION ENTRE LES DIFFÉRENTES FÊTES PRINCIPALES.

Au temps des persécutions, il n'était guère possible aux chrétiens de célébrer des fêtes en dehors des dimanches, et il ne doit pas paraître surprenant que les deux auteurs qui parlent des fêtes chrétiennes n'en citent pas d'autres que Pâques et la Pentecôte, lesquelles d'ailleurs tombent toujours le dimanche. Au IVe siècle, la fête de Noël y fut jointe ; l'Epiphanie s'y était ajoutée un peu plus tôt. Dans ces fêtes principales auxquelles s'en ajoutèrent bientôt d'autres, il y avait les éléments de tout un organisme ; car elles devinrent des centres autour desquels se groupèrent les fêtes de moindre importance.

Le dernier pas important dans la voie de l'organisation complète de l'année ecclésiastique fut de grouper entre elles, *de façon á faire un tout harmonieux*, les fêtes principales ou les cycles de fêtes. Comme moyen, on avait les dimanches de l'année qu'on faisait participer au caractère de fête des grandes solennités les plus rapprochées et qu'on subordonnait à celles-ci. Ce procédé de formation avait déjà reçu un commencement d'exécution par la célébration du temps qui précède la fête de Pâques et par le lien qui unit Pâques et

la Pentecôte. En effet, les dimanches de carême portaient le cachet de préparation à Pâques et les dimanches qui tombent dans les cinquante jours entre Pâques et la Pentecôte, appelés dimanches de la Quinquagésime, participaient au caractère de haute solennité qu'avait, dans l'antiquité, cet espace de temps. Il n'y avait plus qu'à établir un lien entre Noël, Pâques et la Pentecôte et un temps de préparation à la fête de Noël; ce qui se fit dans le cours des VIe, VIIe et VIIIe siècles.

Dans les six premiers siècles, les simples dimanches de l'année n'avaient aucune qualité, aucun caractère liturgique ; ils n'étaient pas même distingués par un numéro d'ordre. Il existait pour eux une espèce de *commune Dominicarum*, c'est-à-dire qu'il y avait un certain nombre de messes dont on pouvait prendre une à son choix pour n'importe quel dimanche. Au nombre de ces dimanches, qu'on appelait tout court *dominicae quotidianae*, étaient les dimanches après l'Épiphanie et après la Pentecôte.

Il y a en tout 29 ou 30 de ces dimanches, suivant que l'année ecclésiastique a 52 ou 53 dimanches. En effet, le nombre des jours de l'année étant 365, si l'on divise ce nombre par sept on aura 52 plus un. Il en suit que l'année dont le premier janvier tombe un dimanche, a 53 dimanches, les autres n'en ont que 52. Le plus petit nombre de ces dimanches, six tout au plus, tombe dans le temps entre l'Épiphanie et la Septuagésime, et le plus grand, soit de 23 à 28, tombe dans l'espace de temps compris entre la Pentecôte et l'Avent. Les oscillations relativement au temps sont déterminées par la date de Pâques. Il ne reste plus pour ces dimanches d'événement historique, propre à faire l'objet d'une fête

spéciale. Car la Pentecôte termine l'histoire de l'œuvre de la Rédemption. Quant à faire entrer dans le cycle des fêtes des événements tirés de l'histoire ecclésiastique, l'Occident n'y a jamais songé, tandis que l'Orient commémore l'anniversaire de certains faits importants, comme par exemple celui des conciles œcuméniques.

Quant au rite romain en particulier, il n'y a pas encore dans le sacramentaire dit Léonien de messes propres pour les dimanches après Pâques et après la Pentecôte. Le développement successif fit que, dans le sacramentaire gélasien, les dimanches de Carême et ceux qui tombent entre Pâques et la Pentecôte reçussent un caractère liturgique bien déterminé et une place fixe dans le calendrier. Pour tous les autres dimanches de l'année, il n'existait en tout que seize messes *ad libitum*. Celles-ci ne se rencontrent même pas encore dans le premier livre du sacramentaire gélasien qui renferme le « cours de l'année » (*anni circulus*, c'est-à-dire le Propre du temps) ; elles ne se trouvent qu'au commencement du troisième livre, lequel est formé de ces messes, de celles de tous les jours de la semaine et de celles enfin pour des nécessités particulières. Mais, chose singulière, les messes de l'Avent sont également placées dans le livre deuxième, en dehors du Propre du temps.

Dans le sacramentaire grégorien, au VIIIe siècle par conséquent, l'année ecclésiastique avait déjà la même forme que de nos jours, à la seule différence que les dimanches de l'Avent sont placés à la fin de cet ouvrage liturgique et non en tête du missel comme de nos jours. La raison en est qu'on avait l'habitude de considérer la fête de Noël comme le commencement de l'année.

Les Églises des Gaules et de l'Espagne suivirent

l'Église romaine dans la formation de l'année ecclésiastique. Le Bréviaire mozarabique possède encore cinq dimanches de l'Avent, mais ils sont placés au commencement. Ils occupent la même place dans le *Liber responsalis* et *antiphonarius*, conservés dans un manuscrit de Compiègne du IXe siècle et qui porte faussement le nom de S. Grégoire le Grand [1].

Le sacramentaire grégorien se contente de numéroter à la suite les dimanches après la Pentecôte ; mais dans les lectionnaires francs, on constate des tentatives, abandonnées plus tard, de vouloir grouper entre eux les dimanches après la Pentecôte : p. e. dimanche après la S. Pierre et S. Paul, dimanche après la S. Laurent, etc.

Il paraît que le groupement des dimanches après la Pentecôte était général au VIIIe siècle dans l'empire franc. L'homiliaire de Charlemagne compte :

quatre dimanches après l'Épiphanie,
trois « « la Pentecôte,
sept « « la S. Pierre et S. Paul (*post natale Apostolorum*),
22 cinq « « la S. Laurent,
la semaine des Quatre-Temps de septembre (*fer.* IV, VI *et sabb. et Dominica*),
six dimanches après la S. Michel (*post S. Angeli*).

Par contre le calendrier de Fronton compte :

deux dimanches après la Pentecôte,
six « « la Saint Pierre et Paul
19 (*post natale apostolorum*),
quatre « « la Saint Laurent,
sept « « la Saint Cyprien.

1. MIGNE, LXXVIII, réimpression de l'édition de MENARD.

Il ne comptait par conséquent que 19 dimanches après la Pentecôte ; en compensation, ce même calendrier a *dix* dimanches après la Théophanie jusqu'à la Septuagésime. Ceux-ci devaient évidemment suppléer ce qui manquait à la fin de l'année eccclésiastique.

Le *comes Albini* (dans Ranke (*App.* p. iv) compte :

cinq dimanches après la Théophanie,
quatre « *post pentecosten*,
cinq « *post natale Apostolorum*,
21 cinq « *post natale S. Laurentii*,
une *Dominica mensis septimi*,
six dimanches *post S. Angeli scil. dedicationem basilicae S. Archangeli* (*Michaëlis*)
quatre dimanches de l'Avent.

Le sacramentaire grégorien de Mayence, écrit vers 840 sous l'archevêque Otgar, a six dimanches après la Théophanie, quatre *post Pentecosten* ; les six suivants sont appelés : *post natale Apostolorum* ; puis viennent six dimanches *post natale S. Laurentii* et huit dimanches *post S. Archangeli*, c. a. d. 24 en tout.

Si nous trouvons dans le lectionnaire franc de Luxeuil (VIIe siècle) deux dimanches seulement *post Theophaniam*, trois dimanches *post cathedram S. Petri*, sans que les dimanches de Carême et ceux de la Septuagésime etc. soient nommés à part, il ne faut voir là qu'un fait isolé. Le fait relatif aux dimanches après l'Épiphanie est moins surprenant, ces dimanches n'ayant pas encore de nom particulier dans le sacramentaire gélasien. Toutes ces tentatives de diviser les dimanches en groupes moins importants furent abandonnées plus tard, et on préféra le simple numérotage tel qu'il est pratiqué dans le rite romain. L'observateur attentif

aura remarqué que les deux moitiés de l'année ecclésiastique sont inégalement dotées. Dans la seconde moitié les fêtes mobiles font totalement défaut, au point qu'on l'a appelée le temps sans fêtes, tandis qu'il y en a un plus grand nombre dans la première; les jours de semaine pendant le Carême ainsi que pendant les octaves depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte ont même des leçons et une messe propres. Il faut sans doute chercher l'origine de cette particularité dans ce fait que, dans les temps les plus anciens, tout le temps avant Pâques était consacré à l'instruction des catéchumènes; la nécessité de leur fournir, pendant cette période, le plus de matière possible pour l'enseignement, aura favorisé une activité aussi intense dans le champ de la Liturgie. Il semble presque qu'avec la suppression du catéchuménat pour les adultes, cette activité ait perdu sa force créatrice, et qu'un temps assez long de calme plat se soit écoulé, avant qu'on se levât et qu'on prît à cœur une formation ultérieure de l'année ecclésiastique.

Les Grecs se sont arrêtés à mi-chemin dans la formation de l'année ecclésiastique. Ils ont formé à peu près le cycle pascal et adopté Noël ; mais ils n'en ont pas élaboré le cycle puisqu'il leur manque l'Avent. De plus, la manière d'adapter à l'année ecclésiastique et de dénommer les dimanches après la Pentecôte, est bien différente de celle des Occidentaux. Ils prennent, pour former les noms qu'ils leur donnent, les sujets de l'évangile qu'on lit dans les dimanches.

Dans le temps de Pâques à la Pentecôte, on prend les textes évangéliques du dimanche et des autres jours dans l'évangile de S. Jean ; dans le temps depuis le dimanche après la Pentecôte jusqu'à l'Exaltation de la sainte

Croix, on les tire de S. Matthieu ; à partir de ce jour, pendant les quinze semaines qui suivent, on les prend dans S. Luc. Ces derniers dimanches s'appelaient pour cela « les dimanches selon S. Luc », comme les précédents s'appelaient « dimanches selon S. Matthieu ». Ceux selon S. Luc s'étendent au-delà du premier de l'an et de l'Epiphanie ; les leçons n'ont aucun rapport avec l'Avent. L'évangile de S. Marc fournit les leçons au plus grand nombre des samedis et dimanches de Carême ainsi qu'à un certain nombre de jours fériaux dans le courant de l'année. Cependant ces dimanches ne portent pas le nom de dimanches selon S. Marc, pas plus que les dimanches entre Pâques et la Pentecôte ne s'appellent dimanches selon S. Jean ; les noms qu'on leur donne sont tirés en partie de leur incidence dans le temps pascal, en partie du contenu de la leçon. Par conséquent l'ordonnancement ecclésiastique des Orientaux n'établit pas entre les dimanches de l'année et les fêtes un lien organique, mais il ne les met en harmonie que par un lien purement extrinsèque.

REMARQUES SUR L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE DES GRECS.

L'année ecclésiastique grecque ne commence pas avec l'Avent mais avec Pâques ou plutôt avec le temps de préparation à cette fête ou, selon notre manière d'envisager les choses, avec le dimanche de la Septuagésime [1].

1. Leo Allatius : *De dominicis et hebdom. recent. Graecorum*, Colon 1648, p. 1400, cité dans Daniel. Code litt. iv, 212 suiv. ; alt, 180-221 ; Nilles, ii, xvii-xxi.

Κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου, Dimanche du Publicain et du Pharisien, ainsi appelé à cause de son évangile (Luc. xviii, 9-4).

Κυριακὴ τοῦ ἀσώτου ou προσφωνήσιμος, le dimanche de l'Enfant prodigue, à cause de son Évangile (Luc. xv, 11-32).

Κυριακὴ ἀπόκρεως [2] répond au dimanche de la Septuagésime des Latins et s'appelle « dimanche de l'abstinence de viande », parce qu'avec lui commence le temps de carême. La semaine suivante s'appelle chez les Russes « la semaine au beurre » parce que l'usage des laitages est encore permis.

L'évangile (Matth. xxv, 31-36) traite du second avènement de Jésus-Christ au jugement dernier. A cause de cela le dimanche s'appelle aussi Κυριακὴ τῆς παρουσίας.

Κυριακὴ τῆς τυροφάγου, dimanche de la manducation du fromage, parce qu'à partir de ce jour, l'usage du laitage est prohibé (la Sexagésime des Latins).

Κυριακὴ πρώτη τῶν νηστειῶν ἤτοι ὀρθοδοξίας, le premier dimanche de Carême des Grecs, appelé aussi dimanche de l'orthodoxie à cause de la fin de l'hérésie iconoclaste. Il correspond à notre Quinquagésime.

Κυριακὴ δευτέρα, τρίτη, τετάρτη και πέμπτη τῶν νηστειῶν, second, troisième, quatrième et cinquième dimanche de Carême.

Κυριακὴ τῶν βαΐων, dimanche des Rameaux, de βαΐς, branche de palmier.

ἡ ἁγία καὶ μεγάλη πέμπτη, le Jeudi Saint.

ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παράσκευή, le Vendredi Saint.

Τὸ ἅγιον καὶ μέγα σάββατον, le Samedi Saint.

1. La forme de cet adjectif est obtenue par analogie avec ἄκρεως.

ἡ ἁγία καὶ μεγάλη Κυριακὴ τοῦ πάσχα, Dimanche de Pâques, ἡ ἕβδομας διακαινήσιμος, ou la semaine de la rénovation, c'est-à-dire la semaine de Pâques.

Κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα καινὴ, Dimanche *in Albis*, appelé aussi νέα Κυριακὴ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ, à cause de l'évangile de l'incrédulité de Thomas (Joann., xx, 19 suiv.). A la fin de la messe, on partage des pains bénits qu'on distribue aux fidèles.

Κυριακὴ τῶν ἁγίων μυροφόρων γυναικῶν καὶ Ἰωσὴφ τοῦ δικαίου, Dimanche des saintes femmes portant des aromates, et de Joseph le Juste (V. Marc, xvi, 1-7 ; Luc, xxiv, 1-10).

Κυριακὴ τοῦ παραλύτου, Dimanche du Paralytique (Act., ix, 32).

Κυριακὴ τῆς σαμαρείτιδας ou Μεσηπεντηκοστῆς, Dimanche de la Samaritaine, à cause de l'évangile (Joann., iv, 1-42).

Κυριακὴ τοῦ τυφλοῦ, Dimanche de l'aveugle-né, dimanche avant l'Ascension.

Τῇ πεμπτῇ τῆς Αναλήψεως, avec la semaine suivante ἕβδομας ἀναλήψιμος.

Κυριακὴ τῶν ἁγίων 318 θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαία συνελθέντων, dimanche après l'Ascension, consacré au souvenir du premier concile œcuménique.

Κυριακὴ τῆς ἁγίας πεντεκοστῆς, la Pentecôte.

Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, notre dimanche de la Trinité est, chez les Grecs, la fête de tous les saints ; il est accompagné d'un jeûne. A partir de ce jour, jusqu'au 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Sainte Croix, les évangiles des dimanches sont tirés de S. Matthieu ; de là, les 16 dimanches suivants sont appelés « dimanches selon S. Mathieu ».

Κυριακὴ δευτέρα bis δεκάτη τετάρτη τοῦ Ματθαίου.

Κυριακὴ πρὸ τῆς ὑψώσεως, dimanches avant l'exaltation de la sainte Croix (15e selon S. Mathieu).

Κυριακὴ μετὰ τὴν ὕψωσιν, dimanches après l'exaltation de la Croix (16e selon S. Mathieu).

Κυριακὴ πρώτη τοῦ Λουκᾶ jusqu'à Κυριακὴ δωδεκάτη τοῦ Λουκᾶ, appelé également dimanche des saints Patriarches (τῶν προπατερων).

Κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, dimanche avant Noël, appelé aussi « dimanche de tous les SS. Pères ».

Ἡ τοῦ Χριστοῦ γέννησις, Noël.

Κυριακὴ μετά τὴν Χριστοῦ γέννησιν, dimanche après Noël.

Ἡ τοῦ κυρίου περιτομή, la Circoncision de Notre Seigneur, Κυριακὴ πρὸ τῶν φώτων, dimanche des lumières. V. plus haut, § 18. C'est le dimanche avant l'Epiphanie ; *Dominica vacans* chez les Latins.

Les quatre dimanches qui restent dans l'année ecclésiastique grecque servent à combler les inégalités occasionnées par la date de Pâques qui tombe tantôt plus tôt, tantôt plus tard. La même chose a lieu dans le rite romain. On en intercale tantôt un, tantôt deux, trois et quatre après l'Épiphanie, d'après les besoins. Ce sont les dimanches : 1° Κυριακὴ μετά τὰ φώτα, le premier après l'Épiphanie dont on se sert quand Pâques tombe encore au mois de mars ; 2° le 12e dimanche selon S. Luc ; 3° le 15e selon S. Luc, les deux dimanches du temps de Noël comptaient comme 13e et 14e, parce que leur évangile est également tiré de S. Luc ; 4° le 17e dimanche selon S. Matthieu. Tous les jours sont utilisés quand Pâques tombe du 22 au 23 avril. On remplit ainsi la lacune entre la fin de l'année ecclésiastique précédente et le commencement de la suivante.

Quant aux fêtes fixes, les Grecs les divisent, comme

ils le font d'ailleurs pour les fêtes mobiles, en quatre classes différentes. La 1re, ou la plus élevée, comprend : Noël, l'Épiphanie (6 janvier), la Purification (2 février), ὑπαπαντὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, l'Annonciation de la Sainte Vierge (ὁ εὐαγγελισμός), Pâques, le dimanche des Rameaux, l'Ascension, la Pentecôte, la Transfiguration de Notre Seigneur, l'Assomption de la Sainte Vierge (ἡ κοίμησις le 15 août), la Nativité de la Sainte Vierge (8 septembre), l'Exaltation de la Sainte Croix (14 septembre) et la Présentation de la Sainte Vierge (21 novembre).

Les fêtes suivantes occupent un rang un peu inférieur : la Circoncision, la Nativité de S. Jean-Baptiste (24 juin), saint Pierre et saint Paul (29 juin) et la décollation de S. Jean-Baptiste. Inutile d'énumérer ici les autres fêtes.

Quand il est question de l'année ecclésiastique des Grecs et des Orientaux en général, il ne faut pas perdre de vue qu'ils n'ont pas la variété de messes propres que nous possédons, mais qu'ils se contentent de deux ou trois messes pour toute l'année. Cette pratique engendre nécessairement la monotonie, et c'est uniquement l'évangile du jour qui donne son cachet propre à la fête. Chez les Latins, il en va tout autrement : l'Introït, les oraisons, etc., ont également trait à la fête. Naturellement les leçons ont ce caractère de la manière la plus claire ; aussi croyons-nous utile de faire ici quelques remarques au sujet de l'origine de ces leçons, et en particulier des leçons du Bréviaire.

On comprend facilement que nous n'ayons aucune donnée à ce sujet pour les temps les plus anciens. Mais il est hors de doute que les leçons étaient choisies par l'évêque qui en déterminait la longueur. Dans certaines

circonstances et dans certains jours, le choix n'était guère possible, la leçon s'imposait, étant donné le caractère propre de la fête. C'est ainsi que nous pouvons citer, pour un certain nombre de jours, les leçons en usage au IVe siècle à Jérusalem dont quelques-unes sont celles qu'on lit encore aujourd'hui [1]. De bonne heure il a dû se former un ordre déterminé réglant le choix des leçons aux Heures canoniales dans les monastères, et cet ordre aura exercé également de l'influence sur les leçons de la prière liturgique. Au moyen âge, on regardait S. Jérôme comme l'auteur de l'ordre des leçons et on donnait au lectionnaire le nom du Saint. Il est certain qu'un pareil ordre existait déjà au Ve siècle ; la *carta Cornutiana* en est la preuve [2].

Si nous examinons de plus près la distribution des leçons, nous remarquerons qu'elle n'est pas en harmonie avec les idées que nous nous faisons aujourd'hui des différentes parties de l'année ecclésiastique, mais qu'elles conviennent plutôt à la forme la plus ancienne qu'avait au début de sa formation l'année de l'Église. Il s'en suit que pour le cycle des fêtes de Pâques à la Pentecôte les leçons sont fort bien choisies, mais qu'elles ne correspondent pas au caractère des fêtes de l'Avent et du temps de Noël. Primitivement, on le sait, l'année de l'Église commençait avec le temps de préparation à Pâques, c'est-à-dire avec le carême. A cette époque, les leçons, tirées du Pentateuque qu'on commençait à lire à la Septuagésime, étaient parfaitement à leur place,

1. Dom Cabrol (*Etude sur la peregrin. Silv.* 167 suiv.) donne un aperçu des leçons alors en usage.

2. Réimprimé dans Bianchini ; *Opera Anast.* I ; Migne CXXVII, 994. L'abbé Duchesne, *Lib. pont.* I, CXLVI.

puisqu'elles traitent de la chute originelle et des desseins de Dieu pour la rédemption du genre humain.

C. AUTRES FAITS PARTICULIERS DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

§ 21. — *LE JEUNE DES QUATRE-TEMPS.*

Le jeûne des Quatre-Temps [1] n'est propre qu'à l'Église occidentale, ou plutôt à l'Eglise romaine, où il était en usage depuis les temps les plus anciens, au point que S. Léon le Grand était porté à lui attribuer une origine apostolique. Ce Pape le met en parallèle avec la succession des saisons de l'année [2] et il veut que par là on rende à Dieu l'honneur et la louange qui lui sont dus pour le don qu'il nous fait de la conservation de la vie corporelle. Ce jeûne doit nous exciter en outre à faire un bon usage des bienfaits qui nous arrivent, à nous modérer dans l'usage du superflu et à donner largement à ceux qui sont dans le besoin. Qu'on ne murmure pas lorsque ces dons sont moins abondants; qu'on ne soit pas mécontent lorsqu'une seule espèce de fruit abonde, ce qui parfois arrive. Que ce qui plaît à Dieu nous plaise aussi à nous-mêmes [3]. Le jeûne des Quatre-Temps en général et spé-

1. Le travail de Binterim (*Denkw.* v, 2, 133-142) est vieilli. L'article *Fastenzeiten* de Heuser dans *Kirchenlexikon* iv doit être complété par les recherches de Dom Germain Morin dans *Revue bénédictine* 1897, 336-347 : L'origine des Quatre-Temps.

2. Leo M. Sermo 19 (al. c. 8), c. 2 : *Per totius anni circulum distributa sunt* (*jejunia*), *ut lex abstinentiae omnibus sit adscripta temporibus. Siquidem jejunium vernum in quadragesima, aestivum in pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale in hoc qui est decimus celebretur.*

3. Leo M. sermo 16 (alias 15), c. 1, 2; *Sermo* 12 (alias 11), c. 3.

cialement celui du mois de décembre est mis par S. Léon en rapport direct avec l'agriculture et la moisson (*ut omnium fructuum collectione conclusa* etc. *Serm.* 16, c. 2). Les Liturgies plus anciennes renferment également des prières qui y ont rapport [1] ; ces traces nous permettent de remonter à l'origine de ces jours de jeûne. Ce sont en réalité des pratiques originairement païennes, auxquelles on a donné un caractère chrétien. Les Romains, en effet, étaient primitivement un petit peuple adonné à la culture des champs ; ses dieux natifs étaient de préférence des divinités de l'agriculture, comme le fait déjà ressortir Tertullien (*Sterculus*, *Epona*, *Mutunus*, etc.) et leur culte, sous bien des rapports, était en relation avec les phénomènes de l'agriculture. On en accompagnait les actes les plus importants de cérémonies et de pratiques religieuses. Ainsi on implorait la bénédiction d'En-Haut pour la réussite des semailles par les *feriae sementivae* qui avaient lieu entre fin novembre et le solstice d'hiver, au mois de décembre par conséquent. A l'époque de la moisson des blés, on célébrait les *feriae messis* et on appelait *feriae vindemiales* la récolte des vins [2].

Le culte romain des dieux présente donc trois sortes de ces *féries* (les preuves manquent pour une quatrième). Or ce fait est en parfaite harmonie, semble-t-il, avec une remarque du *Liber pontificalis* que, jusqu'à ce jour, on a considéré comme le texte le plus ancien en faveur

1. Dom Germain Morin (l. c. 345) cite en faveur de cette assertion des textes tirés des sacramentaires léonien et gélasien, cfr. Migne lv, 1535.

2. Cfr. pour les *feriae conceptivae* et *sementivae* des Romains Marquardt-Mommsen, *Staatsverwaltung*, iii, 198.

du jeûne des Quatre-Temps, mais sans pouvoir l'expliquer d'une manière satisfaisante. Il s'agit du passage où il est dit que Calixte (217-222) a ordonné un jeûne en trois samedis de l'année [1]. Le nombre trois semble correspondre assez bien aux trois jours fériaux mentionnés plus haut. Déjà au v[e] siècle il est question, dans les sermons de S. Léon, de quatre jeûnes de cette espèce, et il est probable que le quatrième a été ajouté dans le courant du iv[e] siècle ; d'autant plus que ces quatre jeûnes répondent très bien à la division naturelle de l'année en quatre saisons. Peut-être même le passage du prophète Zacharie (viii, 19) où il est question de l'usage juif de sanctifier par un jeûne chacune des quatre saisons de l'année, a pu y donner occasion.

Les Quatre-Temps sont mentionnés déjà tous les quatre dans les sermons de Saint Léon I[er], et les jours où l'on devait observer le jeûne sont, d'après les sacramentaires léonien et gélasien, le mercredi, le vendredi et le samedi [2]. Gélase [3] permit de procéder aux ordinations de prêtres et de diacres à tous les Quatre-Temps et à la mi-carême, tandis que les ordinations de prêtres n'étaient autorisées, du temps de S. Léon I[er], qu'au premier jour de Pâques [4].

Le jeûne des Quatre-Temps est appelé dans les livres liturgiques les plus anciens : *jejunium primi*, *quarti*, *septimi et decimi mensis* et tombait dans les mois de

1. *Lib. pont.* Callistus : « Hic constituit jejunium die sabbato ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam ». Mgr. Duchesne, i, 141.

2. Leo I, *Serm.* 19, c. 2 ; *Sacram. Leon.* 101, n. xxvii ; Migne, liv, 186 lx, 105.

3. *Epist. ad episc. Luc.* c. 11 ; Migne, lix, 47.

4. Leo I, Epist. ad Dioscorum Al. c. 1 ; Migne, liv, 626.

mars, juin, septembre et décembre. Mais la semaine exacte dans laquelle le jeûne des Quatre-Temps devait être observé, ne semble pas avoir été précisée dans les temps plus anciens. Si l'on peut ajouter foi à l'opinion de dom Germain Morin, ceci s'expliquerait par le fait que le temps de la célébration des fêtes agraires n'était pas non plus fixé d'une manière précise, mais était déterminé par les pontifes. Notamment on s'est longtemps demandé s'il fallait placer le premier des Quatre-Temps avant ou pendant le Carême, et dans quelle semaine de l'Avent il fallait placer le dernier. Les dates actuelles, d'après une note du Microloge [1], ne furent fixées définitivement que par Grégoire VII, savoir : la première semaine de Carême pour le premier, la semaine de la Pentecôte pour le second, la troisième semaine de septembre pour le troisième et la troisième semaine de l'Avent pour le quatrième.

Il ressort de ce que nous avons dit que le jeûne des Quatre-Temps était primitivement une institution romaine et, en particulier, une institution de la ville de Rome ; que les évêques de cette ville, à force de la recommander à leurs collègues italiens, l'ont fait accepter d'abord en Italie. Il fut introduit dans les Gaules et dans les pays chrétiens de la Germanie grâce à la faveur qu'obtinrent les tendances des Carlovingiens dans la diffusion des rites romains.

En Espagne, le jeûne des Quatre-Temps était inconnu avant l'introduction du rite romain au XIe siècle ; à Milan il ne fut introduit que beaucoup plus tard, par S. Charles Borromée [2]. On ne peut donc pas dire, en

1. Migne, CLI, 978, c. 24-27.

2. Dom Germain Morin, *Revue bénédictine*, 1897, p. 338 suiv.

se plaçant au point de vue de l'histoire, que primitivement le but des Quatre-Temps avait été d'obtenir de Dieu de dignes prêtres. Il ne pouvait, en effet, être question de ce but qu'après l'époque où les Papes avaient fixé aux Quatre-Temps la date de l'ordination. Ils tirent leur origine des fêtes agraires de l'Ancienne Rome, ce que fait remarquer clairement S. Léon le Grand en parlant des jeûnes du mois de décembre[1].

Dans les temps plus récents, ce caractère du jeûne des Quatre-Temps s'effaça complètement, ces jours devinrent des jours de pénitence et de supplication. Dans les prières du Missel romain actuel, on chercherait en vain la trace de leur caractère primitif. Les messes propres des Quatre-Temps de l'Avent ont trait à l'avènement prochain de Jésus-Christ ; celles du Carême regardent la Passion et la rémission des péchés, et celles de la semaine de la Pentecôte sont relatives au Saint-Esprit. Là où les oraisons n'ont pas de rapport avec ces objets, elles ont un caractère plus général ou bien traitent du jeûne en général et de son utilité. Seules, les messes du mois de septembre peuvent être, en quelque manière, mises en harmonie avec l'origine historiquement démontrée des Quatre-Temps, en tant qu'on y trouve exprimés des sentiments de joie (*Exultate* etc.), ce qu'on peut appliquer à la récolte heureusement rentrée. Néanmoins, pas plus qu'ailleurs, on ne peut démontrer qu'un tel rapprochement s'impose en cet endroit.

Si nous examinons les prières des anciens sacra-

1. Sermo 2 de jej. x mensis : « Decimi mensis celebrandum esse jejunium quo pro consummata perceptione omnium frugum dignissime largitori earum Deo continentiæ libamen offertur ».

mentaires, nous constaterons déjà les mêmes caractères. L'expression de Quatre-Temps n'y est pas encore employée, et les jours ne sont pas expressément désignés comme jours de jeûne ; mais ils sont reconnaissables à ce signe que les samedis ont douze leçons, ce qui se rencontre deux fois dans le *Gélasien* et quatre fois dans le *Grégorien* [1]. Dans les éditions plus récentes de ces deux livres, le *Gélasien* renferme deux formules qui servaient à annoncer aux fidèles le jeûne qui était proche, ce qui avait lieu à la messe après le *Pax Domini sit semper vobiscum* [2]. Puis, il y a dans la première partie une messe propre pour chacun des trois jours des Quatre-Temps du IVe mois, c'est-à-dire de juin ; dans la seconde partie, il y en a autant pour le mois de septembre et de décembre [3], tandis que les Quatre-Temps de mars sont simplement indiqués dans la première partie sous les nos 19 et 20. De même, dans le Grégorien franc, il y a des messes spéciales pour les mois de mars, juin et septembre, mais non pour décembre [4]. Très peu d'oraisons de ces deux sacramentaires ont passé dans le missel actuel. Il est à remarquer que les samedis avaient douze leçons. Le missel romain actuel en prescrit deux pour les mercredis, outre l'évangile, une seulement pour les vendredis comme à l'ordinaire ; mais pour les samedis leur nombre monte à cinq ; le samedi des Quatre-Temps de l'Avent et de la Pentecôte, ce nombre est même de sept, y compris l'évangile.

1. Dans MURATORI. Lit. Rom. Vet. I, 511, 603 ; II, 33. 94, 123, 136.

2. H. MENARD, notae et observ. in Sacr. Gregor. dans MIGNE, LXXVIII, 393.

3. *Sacr. Gelas.* dans MIGNE, LXXIV, 1069, 1133, 1178.

4. *Sacr. Greg.* ib. LXXVIII, 56-61 ; 113-115.

Si, dans les sources plus anciennes, il n'est fait mention expressément que de trois Quatre-Temps, savoir le *jejunium quarti, septimi et decimi mensis*, la chose ne doit pas surprendre, étant donné que le jeûne de mars tombait ordinairement pendant le carême et n'avait pas besoin d'être mentionné spécialement.

Dans l'Église occidentale, l'adoption du jeûne des Quatre-Temps ne se fit pas précisément avec rapidité. Il paraît que les premiers à l'adopter furent les Anglo-saxons, qui, après leur conversion, acceptèrent d'ailleurs toutes les prescriptions du rituel romain. Ainsi le synode de Cloveshove, tenu en 747 (*can.* 18), en prescrit l'observation. Les écrivains Chrodegang et Théodulf, dans leurs écrits relatifs à la matière, ne le mentionnent pas encore. Par contre, il semble avoir été introduit en Allemagne et par là aussi dans l'empire franc, par S. Boniface. Bien que les statuts attribués à S. Boniface ne lui soient pas, dans toutes leurs parties, contemporains, il est certain que le jeûne des Quatre-Temps fut ordonné par les capitulaires de Charlemagne en 769, dans l'empire franc, là où il n'était pas encore en usage [1]. De plus, le fait que ce jeûne dut être inculqué à diverses reprises au IXe siècle par les divers synodes, notamment par celui d'Aix-la-Chapelle tenu en 813 et par d'autres, prouve qu'à cette époque il n'était pas encore bien entré dans les mœurs dans les contrées septentrionales [2].

En outre, on n'était pas encore bien d'accord sur la

1. Migne, xxviii, 124 ; « Ut jejunium quattuor temporum et ipsi sacerdotes observent et plebi denuntient observandum ». On en conclut qu'alors le jeûne n'était pas encore en usage dans le pays franc.

2. Cfr. Binterim, Gesch. der d. Prov. u. Dioez. Konzilien, II, 273 suiv. III, 517 suiv.

semaine du mois dans laquelle devait être placé le jeûne des Quatre-Temps. A Rome, on prenait la première semaine du mois. Ailleurs il s'était élevé des doutes sur des points secondaires. Que fallait-il faire quand, au mois de juin, le jeûne coïncidait avec la semaine de la Pentecôte ? Ou bien encore : était-il permis de faire le jeûne quand le 1er mars tombait un jeudi ou un vendredi, tandis que le mercredi appartenait encore au mois de février [1] ? S. Grégoire VII fit cesser ces doutes, en introduisant la manière de faire actuelle.

Les jeûnes des Quatre-Temps qu'on observait au moyen âge avec une grande rigueur, donnèrent lieu à l'origine des jours de pénitence et de supplication des Protestants, ce qui ressort clairement des institutions autrefois en usage dans le Hanovre. On y observait jusqu'à ces derniers temps trois jours de pénitence et de supplications : 1° le Vendredi-Saint ; 2° le mercredi des Quatre-Temps avant la fête de S. Michel ; 3° le mercredi de la semaine qui précède celle de Noël. Dans le Mecklembourg, le Wurtemberg, la principauté de Waldeck et dans la Saxe, les jours de pénitence tombent en partie aux jours des Quatre-Temps, tandis que dans la Prusse, en vertu de la loi du 28 juin 1771, les jours de pénitence et de supplications, jusqu'alors au nombre de quatre, furent réduits à un seul fixé au mercredi après *Jubilate* ; celui-ci a été transféré, en 1893 [2],

1. La controverse surgit parce que les anciens missels (*Sacramentorum libri*) n'indiquaient que le mois, sans indiquer la semaine dans laquelle le jeûne des Quatre-Temps devait être observé. Cfr. BERNARD DE REICHENAU, (1020 à 1031), qui traite la question du temps. MIGNE, CXLII, 1097.

2. On peut voir dans *Koelnische Volkszeitung*, 8 mai 1891, les motifs qui déterminèrent le changement auquel les Catholiques sont d'ailleurs demeurés étrangers.

au mois de novembre. La vraie origine de l'institution se révèle ici dans la conservation du mercredi, car, en soi, n'importe quel jour de la semaine se prête à la pénitence aussi bien qu'un autre [1].

§ 22. — *LES LITANIES OU ROGATIONS.*

On appelait « Litanies » des processions solennelles du clergé et du peuple où l'on récitait des prières et où l'on portait aussi des images religieuses et des emblèmes. Elles répondent, par conséquent, à ce qu'aujourd'hui on appelle procession des Rogations. Il n'avait pas été possible d'en faire avant le temps de Constantin ; mais après que le christianisme fut devenu une religion officiellement reconnue, elles furent établies rapidement, d'autant plus que les païens, eux aussi, en faisaient fréquemment et à des époques déterminées.

Les Litanies étaient notamment très fréquentes à Rome. Le Pape avait l'habitude de se rendre, en cortège solennel, de sa demeure aux différentes églises de la ville, où l'on faisait halte. De là vient l'expression de *statio* encore aujourd'hui en usage dans les Missels.

Mais dans le cours des âges, cet usage s'est perdu. Par contre, quelques-unes de ces *Litanies* sont devenues des éléments fixes du culte et ont leur place déterminée dans l'année ecclésiastique. Ce sont les processions des Rogations le 25 avril, fête de S. Marc, appelées *litania*

1. Dans la Suisse néanmoins, on pense que le dimanche s'y prête également, le troisième dimanche de septembre étant choisi comme le jour de pénitence de la confédération. Dans la Hesse, ce jour est le dimanche des Rameaux.

major, et celles qui ont lieu les trois jours avant la fête de l'Ascension ; elles portent le nom de *litania minor*. La dénomination peut paraître surprenante, puisque la *litania minor* dure trois jours, tandis que la *major* ne dure qu'un seul jour ; mais elle s'explique par le développement historique.

Il faut se rappeler, en effet, que les processions chrétiennes des Rogations se rattachent aux païennes dont elles ont pris la place. Ce point est surtout remarquable dans la *Litania minor*, car, pour celle-ci, on retenait le même jour qui est le 25 avril. Quant à la fête de S. Marc qui ne fut introduite que plus tard dans l'église romaine, elle n'a rien de commun avec cette procession.

Les anciens Romains avaient des processions dont les unes se faisaient à l'intérieur et les autres à l'extérieur de la ville. Ces dernières correspondaient, par conséquent, à nos processions des champs. Les processions urbaines s'appelaient chez les Romains *amburbalia* du mot *urbs*, et les processions extérieurs *ambarvalia*, du mot *arva* (champ)[1]. Elles avaient pour but ou bien de solliciter des dieux la récolte des fruits de la terre, et elles revenaient chaque année à des jours déterminés ; ou bien d'éloigner des calamités, et alors elles étaient ordonnées suivant les besoins[2].

La procession *ambarvale* la plus connue de l'ancienne Rome avait lieu au VIe jour des kalendes de mai, ou le 25 avril. La procession s'organisait dans la via *Flaminia*, aujourd'hui *Corso Umberto I* et allait jusqu'à la cinquième colonne milliaire, c'est-à-dire jusqu'au pont de Milvius, où l'on sacrifiait au dieu Robigus les entrailles

1. Servius, *Commentar zu Virgil.*, Bucol. eccl. III, 77.
2. V. des exemples dans Usener, 305, n. 22, 306, 315.

d'un chien et d'un mouton [1]. La procession devant surtout solliciter que le blé fût préservé de l'incendie (*robigo*), le jour où elle avait lieu s'appelait dans le calendrier *Robigalia*. Quand Rome fut devenue ville capitale, l'agriculture avec ses fêtes passa au second plan, et le nom des *Robigalia* ne se retrouve plus en ce jour, ni dans le calendrier du IVe siècle, ni dans celui de Polemius Silvius. Une autre grande procession avait lieu le 16 et le 17 mars dans la Rome païenne ; elle portait le nom d'*Argéa*. Vigile, évêque de Trente [2], parle d'une fête champêtre de ce genre.

Quant à la Rome chrétienne, Rupert de Deutz pense que du temps de Constantin on y faisait des processions, et Beleth en nomme comme l'auteur le pape Libère. Bien qu'il ne soit pas impossible que ces auteurs aient puisé à des sources anciennes, on ne peut cependant pas se fier à leurs assertions.

Mais nous avons des données certaines sur l'introduction des Rogations par Mamert, évêque de Vienne. Cette contrée était depuis longtemps déjà affligée par diverses calamités et par des tremblements de terre. Or, dans la nuit de Pâques de l'année 469, la foudre mit le feu au palais royal de Vienne ; il en résulta une panique telle que la communauté entière quitta, dans le plus grand trouble, la maison de Dieu. Alors Mamert se mit en relation avec l'autorité civile et, d'accord avec elle, organisa les Litanies déjà en usage auparavant, mais qui se faisaient d'une manière irrégulière. Il fut

1. Ovid., *Fasti* IV, 905 suiv. et *Fasti Praenest.* dans *Corpus inscript. latin.*, I, 392. Voir au sujet des Robigalia Marquardt-Mommsen, *Staatsverwalt.*, III, 574.

2. Vigilii, *Ep. ad Simpl.* 1 ; Migne, XIII, 550.

statué qu'elles auraient lieu partout les trois jours avant l'Ascension ; elles devaient être accompagnées d'un jeûne, et les esclaves ne devaient pas travailler en ces jours. Cette institution trouva bientôt des imitateurs dans toute la Gaule. Le premier qui les adopta fut Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont; puis en 511, le premier synode d'Orléans, can. 27, les ordonna pour la partie franque du pays, et déjà l'évêque S. Avit pouvait dire qu'elles étaient répandues et en faveur dans le monde entier [1].

L'antiquité ne nous fournit pas de données certaines sur la manière dont les Rogations se formèrent à Rome. Il n'y a qu'un fait isolé du temps de S. Grégoire le Grand que nous a conservé Grégoire de Tours. Pendant l'automne de l'année 589, Rome fut affligée d'une terrible inondation qui, non seulement fit tomber des constructions antiques et fit périr toutes les provisions, mais qui fut encore suivie d'une contagion dont le pape Pélage II fut même la victime au mois de février 590. En qualité d'administrateur du diocèse, Grégoire le Grand, pour conjurer la justice de Dieu, ordonna une procession particulièrement solennelle [2]. C'était probablement celle du 25 avril, mais faite d'une manière plus grandiose ; cependant elle aurait également pu être une procession extraordinaire, non en usage jusqu'alors,

1. Avitus, *Hom. de rogat.* ; Migne, lix, 287 ; Greg. Tur. *Hist. Franc.*, ii, 34.

2. Ce fait est rapporté par les deux biographes de S. Grégoire, Jean le Diacre (i, 41-43), et Paul le Diacre (c. 10), ainsi que par Amalaire et Beleth, etc. Mais tous ont puisé leur science dans Grégoire de Tours (*Hist. Franc.* x, 1). Cfr. Baillet, ix, 2, 87-103 qui emploie également les expressions de *Litaniae gallicanae* et *Romanae*.

car la date ne nous en est pas connue, et il n'est pas certain que le texte que nous allons citer tout à l'heure s'y rapporte ; les nombreuses lettres du Saint ne disent rien à ce sujet.

S. Grégoire, dès la veille, y préparait le peuple par un sermon. La procession était formée de sept groupes, d'où lui est venu le nom de *septiformis*. Chaque groupe partait d'une église différente et tous se rencontraient à Sainte-Marie Majeure. Saint Grégoire disant dans un autre endroit : « Le retour de cette cérémonie *annuelle* nous exhorte à la faire avec piété », on conclut qu'elle était de date plus ancienne et qu'elle n'a pas été introduite seulement par lui [1]. A Rome, au dire du *Liber Pontificalis* [2], on adopta les litanies des Rogations seulement sous Léon III (795-816), probablement à cause de l'influence des Francs alors si puissante à Rome [3]. A vrai dire, la pratique de cérémonies de pénitence à cette époque de l'année était contraire au principe très ancien d'après lequel le temps compris entre Pâques et la Pentecôte devait être un temps de joie, comme le fait bien remarquer Amalaire. La procession du 25 avril était par conséquent la procession proprement dite de la ville de Rome et, comme celles des Rogations ne furent adoptées à Rome que plus tard, on s'explique, rien que par là, la dénomination de *litanie majeure*. Étant la plus ancienne, on la faisait avec plus de solennité. En d'autres lieux, il y avait d'autres jours également désignés pour les processions, mais on ne sait pas toujours si elles devaient avoir lieu concurremment avec celle du

1. Ces paroles sont tirées d'un écrit sans titre dans le supplément de *Registrum Greg.* M. ; MIGNE, LXXVII, 1329.

2. Éd. BIANCHINI, II, 386.

25 avril, ou bien si elles en devaient prendre la place. C'est ainsi que le second synode de Lyon, tenu en 567, (*can.* 6) prescrit des litanies dans la première semaine de novembre ; elles devaient être faites exactement comme celles qui sont en usage les jours qui précèdent l'Ascension. L'Église de Milan faisait les Rogations dans la semaine qui suit l'Ascension. Le synode de Gérone de 517 (*can.* 2) les plaça dans la semaine après la Pentecôte et en fixa une autre au 1er novembre quand ce jour n'était pas un dimanche (*ib. can.* 3). Le 6e synode de Tolède en 638 (*can.* 2) la plaça aux Ides de décembre. On peut conjecturer par là que les processions, en Espagne, ont eu leur développement propre [1]. Là, comme dans les Gaules, on jeûnait les jours des Rogations.

En Allemagne, les Rogations ne furent introduites qu'au IXe siècle. Le synode de Mayence en 813 (*can.* 33) décréta en effet qu'elles seraient accompagnées d'un jeûne de trois jours, et le synode d'Aix-la-Chapelle de 836 (*can.* 11) prescrivit en général que les Rogations seraient faites à la manière romaine.

§ 23. — *DÉDICACES DES ÉGLISES ET FÊTES PATRONALES.*

Les dédicaces des églises ne se trouvent dans aucun apport avec l'année ecclésiastique, et les fêtes patronales appartiennent tout simplement à la catégorie des fêtes des Saints. Néanmoins les unes et les autres occupaient autrefois et occupent encore aujourd'hui une si-

1. D'après le lectionnaire de Silos, on faisait, en Espagne, les rocessions le 10 septembre, le 7 novembre et le 15 décembre.

tuation si visiblement privilégiée entre les fêtes, qu'elles méritent qu'on les examine d'une manière particulière.

Différentes dénominations sont usitées dans le cours des temps pour distinguer les différents édifices servant d'église. A Rome, on les dénommait d'abord d'après leurs fondateurs ou les anciens propriétaires des fonds sur lesquels elles étaient bâties. Ainsi on disait basilique du Latran, la Sessorienne (Sainte-Croix de Jérusalem), la Licinienne (Sainte-Bibienne), la Libérienne (Sainte-Marie-Majeure) etc. En d'autres endroits, les dénominations étaient fondées soit sur d'autres raisons, soit encore sur les mêmes, comme on peut le voir dans les églises de Jérusalem : *Martyrium* et *Anastasis* dans la cité, église Sainte-Hélène ou *Imbomon* sur le mont des Oliviers, et *Lazarium* à Béthanie près Jérusalem [1]. Les églises bâties sur les tombeaux des martyrs et qu'on appelait *martyria* étaient naturellement dénommées d'après eux ; et comme quelques-unes de ces églises servaient également pour l'office paroissial, l'usage s'introduisit peu à peu de dénommer les églises d'après un Saint ou de les consacrer spécialement en son honneur [2]. Ce fut en particulier l'usage à Carthage.

Il importe, par conséquent, pour suivre le développement historique, d'examiner : 1° le jour du mois auquel l'Église fut ouverte à l'usage public ; 2° le Saint titulaire. Le premier de ces jours était le jour de la Dédicace. Déjà les païens avaient l'habitude de dédier aux dieux,

1. L'église appelée *martyrium* s'élevait sur le Golgotha ; à côté se trouvait l'église actuelle du Saint-Sépulcre, appelée basilique de l'*Anastasis*. Cette basilique, bâtie par Constantin, était plus grande que la première ; au IVe siècle, elle servait de lieu de réunion aux fidèles. *Peregr. Silviae*, éd. GEYER, c. 27. 36, 39, 43.

2. J. P. KIRSCH, *Die christl. Kunstgebaeude in Allerthum*, 34-40.

par un acte de consécration, les édifices destinés au culte divin, non seulement dans les pays civilisés de l'antiquité, mais encore chez les Anglo-saxons[1]. De même, chacun se rappelle avec quelle pompe Salomon dédia le premier temple juif. Il fallait donc s'attendre à voir s'introduire, dans le christianisme, des institutions correspondant à ces types. En effet, les persécutions avaient à peine cessé, qu'immédiatement, sous le premier empereur chrétien, les consécrations d'églises furent faites avec le plus grand éclat. Ainsi fut fait à Tyr. Eusèbe, dans son histoire ecclésiastique, parle de cette dédicace avec d'autant plus de satisfaction qu'il y prononça lui-même un long discours qui, à la lecture, paraît plutôt sec et médiocre (*Hist. eccl.* x, 3-4).

Particulièrement solennelle fut la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem en 335. Après la clôture du synode de Tyr, qui avait été tenu cette même année par les partisans d'Eusèbe, tous les évêques présents se rendirent, sur l'invitation du Préfet impérial, dans la ville de Jérusalem, où la grande basilique bâtie par Constantin sur le mont du Calvaire venait d'être achevée. La dédicace en fut faite le 14 septembre, jour auquel sainte Hélène avait découvert la vraie croix. Plus tard, l'anniversaire de ce jour fut célébré solennellement, ainsi que le rapporte l'auteur de la *Peregrinatio Silviae*. On le voit, dans cette circonstance deux anniversaires coïncidaient ; on ne peut donc pas conclure de ce fait qu'à cette époque l'anniversaire de la dédicace des

1. S. Grégoire-le-Grand recommandait aux Anglo-saxons de solenniser les dédicaces et les anniversaires des martyrs de la même manière qu'ils avaient solennisé leurs anciennes fêtes païennes, en élevant des huttes de feuilles et en tenant des banquets. *Epist.* xi, 76 al. 71 de l'an 601.

églises fût célébré régulièrement partout. Dans tous les cas, cette pratique devint bientôt après universelle, en Orient aussi bien qu'en Occident[1]. La dédicace de la basilique d'Antioche, appelée basilique d'or, fournit un autre exemple à la même époque. Commencée également par Constantin, elle fut terminée sous Constance II. Dans cette circonstance il y eut également un synode[2].

Néanmoins, de la narration plutôt verbeuse d'Eusèbe on ne peut rien tirer de précis relativement aux rites usités dans la dédicace. Il dit : « Les évêques accomplirent l'office divin et les prêtres leurs fonctions de la manière la plus parfaite. Magnifiques furent les cérémonies. On entendait chanter les Psaumes et autres chants inspirés par Dieu, on voyait faire les actions mystiques du culte divin ; il y avait également les symboles mystérieux de la Passion rédemptrice. De plus, chacun des évêques présents fit un discours de circonstance et cherchait de son mieux à rehausser l'éclat de la solennité ». Dans l'Occident, des solennités de dédicace étaient également en usage au IVe siècle. Déjà saint Ambroise mentionne l'usage d'en faire ; mais nous n'arrivons pas à connaître les particularités dont elles se composaient. Dans tous les cas, l'acte de déposer dans la nouvelle église des reliques de martyrs, quand il n'y en avait pas déjà, était un élément constitutif de la dédicace. Il n'était pas permis de célébrer les offices divins dans une église non encore consacrée[3].

1. Pour ce qui concerne l'Orient, cf. JOH. EUB. *Or. in concept. b. M.* c. 23, MIGNE, P. Gr. XCVI, 1499. Quant à l'Occident cf. les sermons de S. AUGUSTIN sur la dédicace, *Sermo* 336-338.

2. Ces faits sont rapportés par EUSEB. *Vita Const.* IV, 6 ; SOZOM. II, 26 ; cf. III, 5 ; SOCRATES, II, 6.

3. EUSEB. *Hist. eccl.* X, AMBROS. *Ad Marcellin.* ep. XX, 1. (MIGNE,

Auparavant et, dans plusieurs endroits aussi, plus tard, il semble qu'on se soit contenté de la consécration des autels; du moins le plus ancien missel franc[1] n'offre qu'une messe pour la consécration d'un autel et aucune pour la *dédicace*, terme qu'on employait déjà pour désigner l'acte solennel de la consécration d'une église. Ceci explique également ce fait que dans les écrits liturgiques de S. Ephrem et du pseudo-Denis il est question uniquement de la consécration de l'autel avec l'huile sainte, mais non de la consécration de l'église. De même il n'en est pas question ni dans les Constitutions Apostoliques ni dans le soi-disant Testament de Jésus-Christ[2].

Les rites usités dans l'Ancien Testament portèrent l'Église à donner plus d'éclat à la solennité de la dédicace; l'octave notamment et l'anniversaire doivent être rapportés à l'usage juif comme à leur origine[3]. Les solennités par lesquelles Salomon, en la douzième année de son règne, accomplit la dédicace du premier temple, furent extrêmement grandioses et durèrent deux fois sept jours (3 Reg. viii, 65). Alors que le second temple, qu'on nomma temple de Zorobabel, fut profané par le culte idolâtrique des Syriens, Judas Macchabée le purifia l'an 165 avant J.-C. et rétablit le culte de Jéhova. A cette occasion il fut décrété que la fête de la purification du temple serait célébrée chaque année le 25 Kisleu et

xvi, 1019); Paulin. Nol. *Nat. S. Fel.* 9; *Poëma* 27, 402 (Migne, lxi, 657); *Peregr. Silviae,* l. c.

1. *Missale Francorum*, dans Migne, lxxii, 328.

2. Dionys. *De hier. cul.* iv, 12; cf. Rahmani, *Testam. D. N. J. C.* 456.

3. Durand de Mende (Ration. div. off. I, 23; vii, 262) en appelle expressément à ce qui se pratiquait dans l'A. T.

qu'elle durerait huit jours (1 Macch., iv, 42 ; 2 Macch., i, 9, 18).

De bonne heure, la solennité continuée pendant huit jours et la célébration solennelle de l'anniversaire de la Dédicace se répandirent dans tous les pays chrétiens. Le Sacramentaire léonien a déjà une messe propre pour l'anniversaire de la dédicace de saint Pierre ; le sacramentaire gélasien renferme à côté du rite de la consécration des autels, des calices et des nappes d'autel, celui de la consécration des églises. Celui-ci est encore bien court, et ne comporte pas l'usage de l'eau grégorienne[1]. Au temps de S. Augustin dont nous possédons trois sermons sur la Dédicace (*Sermo* 336-338), on chantait régulièrement le Ps. 29 à la Dédicace. Dans le texte du sacramentaire grégorien, il n'y a pas de messe pour la consécration d'une église neuve, mais bien une messe propre pour le jour anniversaire. Il n'est pas dit qu'il faille célébrer cet anniversaire comme un jour de fête. Le rite de la Consécration et la messe qui doit la suivre se trouvent dans l'appendice[2].

Au moyen âge, l'anniversaire de la Dédicace (*natale ecclesiae*), qu'il tombât un dimanche ou un jour de semaine, était une fête universellement obligatoire pour la communauté du lieu et il devait être célébré avec Octave[3]. Pour l'Allemagne, nous en trouvons l'obligation dans le synode de Mayence de 813. Le Statut de Hetton, évêque de Bâle (vers 827), le rend obligatoire en même temps que la fête du Patron. Les deux fêtes se trouvent

1. Muratori, *Lit. Rom. vet.* i, 308, 609, 613.

2. *Ibid.* ii, 467-489 et 186.

3. Gregor. ix, c. 5, x, *de fer.* ii, 9; cf. Burchard de Worms, *Decr.* ii, 77 ; Ives de Chartres, *decr.* dans Migne, clxi, 203.

réunies également dans l'énumération que fait Lanfranc, évêque de Cantorbéry et dans les décrets du synode hongrois de Szabolcs en 1092. La fête ecclésiastique se composait de la vigile, de la grand'messe solennelle et de la procession dans laquelle on portait les reliques des Saints que possédait l'église. On avait l'habitude d'arborer une bannière au-dessus de la tour, de joncher de verdure le pavé de l'église, d'orner de feuillages l'autel et la chaire et de disposer devant la statue du saint Patron un tronc pour les aumônes. On célébrait même les anniversaires de la consécration des différents autels, mais cette fête était strictement limitée à l'intérieur de l'église[1].

Dans les décrétales de Grégoire IX de 1232, les fêtes patronales ne sont pas citées au nombre des fêtes d'obligation. Lanfranc cependant les énumère parmi les fêtes de première classe, et elles furent observées comme telles dans certains pays, notamment dans toute l'Allemagne. Ainsi par exemple le synode diocésain de Cologne, qui fut tenu sous l'archevêque Henri II, les énumère à côté de la dédicace, comme fêtes d'obligation[2]; de même le statut de Baudouin, archevêque de Trèves (1338). Par contre le synode provincial de Cologne, tenu en 1549 sous Adolphe III, les déclara formellement abolies et n'en permet la célébration qu'*in choro*, de peur, dit-il, que le nombre des fêtes n'augmente trop; le même synode prohiba, à l'occasion des fêtes de la dédicace, les démonstrations trop bruyantes, telles que les danses etc...

1. *Liber ordin. de Essen,* 61.

2. Binterim (*Denkw.* v, 303; *Conc.* v, 91) place le synode en 1308. Hartzheim, *Conc. Germ.* iv, 106, vi, 498.

Obtenir une église particulière, notamment une église paroissiale, était regardé par chaque localité comme un événement des plus importants, à cause des avantages spirituels et parfois matériels qui en découlent. On comprend par là avec quelle vive ardeur la fête de la dédicace était solennisée. A la solennité religieuse s'ajoutèrent bientôt des réjouissances mondaines, des marchés, des plaisirs et des représentations. Les *Kermesses* étaient les vraies fêtes populaires du moyen âge. Comme il arrive toujours en pareil cas, l'esprit mercantile et l'esprit mondain s'emparèrent de ces occasions, et bien souvent l'emportèrent sur le côté spirituel, bien que les dédicaces fissent partie des jours « à pardon », c'est-à-dire jours auxquels étaient accordées régulièrement des indulgences. Le nombre de ces jours allait en augmentant en raison de l'augmentation des paroisses et des églises. De plus, ce n'était pas seulement la communauté respective qui était en fête, mais tous les lieux voisins y participaient, ce qui augmenta outre mesure ces fêtes et les divertissements qui les accompagnaient. Il arriva naturellement que, dans ces circonstances et notamment chez la population de la campagne, il y eut des excès, des intempérances et des rixes.

Aussi, dès le commencement de la soi-disant Réforme, les Novateurs profitèrent de ces abus pour faire la guerre aux Kermesses[1], et certains synodes provinciaux du XVIe siècle fixèrent au *même* jour toutes les dédicaces d'église de la circonscription. Dans la bulle par laquelle Urbain VIII (1642) diminua le nombre des fêtes, celle de la

1. Entre autres NAOGEORGIUS tourna en dérision les usages et les abus des Kermesses. HOSPINIANUS, 175.

Dédicace n'était déjà plus nommée parmi celles qui devaient être maintenues.

En vertu du décret de Clément XIV (1772), la fête du patron du pays devait être maintenue et être célébrée en son jour d'incidence; mais lorsque, dans un pays, on vénérait plusieurs patrons, on ne devait célébrer que la fête du patron principal. Le Bref de Pie VI de 1788 donné en faveur de Breslau, élimina encore de la vie civile les fêtes des Patrons, dont il renvoya la célébration au dimanche[1]. La révolution française et le concordat balayèrent finalement tout cela et mirent fin aux fêtes des dédicaces dans toute l'étendue de l'empire français d'alors, ce qui détermina l'Église à célébrer, dans la majeure partie des diocèses, une fête unique de toutes les dédicaces, fixée à un dimanche de l'année. La fête était purement d'ordre ecclésiastique. Quant à la consécration de l'église cathédrale, elle était ou bien comprise dans la fête commune, ou bien elle était solennisée à part, comme par exemple à Cologne.

Le peuple ne fut pas satisfait de la suppression de la fête de la dédicace à laquelle il était très attaché; et après que la suppression eut été opérée partout, il se créa une compensation en substituant, quant au côté civil, à la dédicace la fête patronale, bien que celle-ci fût fixée au dimanche quant à la célébration religieuse; il lui donna également le nom de *Kermesse*[2].

Dans les parties de l'Allemagne qui, en 1802, ne fai-

1. Dumont, *Sammlung Kirchl. Erlasse* für die Erzd. Cöln, II, 165-167.

2. Le nom de *Kermesse*, pour désigner la fête patronale, n'est usité qu'en Allemagne et dans les Pays-Bas. En France on l'appelle la fête du Patron, ou « la fête du pays ».

saient pas partie de la France, l'état de choses ancien continua d'exister. Les solennités d'usage y ont lieu encore, mais le mode de les célébrer répond davantage à l'esprit plus cultivé du temps.

L'usage de solenniser la fête du Patron comme fête d'obligation dans le sens ecclésiastique et civil subsiste en Autriche dans tous les pays de la couronne; en Bavière, les différents diocèses ont maintenu la célébration du Patron diocésain; elle se fait au jour de l'incidence.

L'usage actuel est de célébrer dans les différentes paroisses, à son jour d'incidence, la fête du saint Patron du lieu, ou la fête du Titulaire, lorsque l'église est dédiée à un mystère. Le rite est celui des doubles de première classe avec Octave. Le dimanche suivant, on célèbre la solennité extérieure de la fête par une messe votive solennelle, sans que rien soit changé à l'office. Ce même jour a lieu la fête appelée par le peuple « Kermesse » ou « fête patronale », ou « fête du pays », comme nous l'avons dit. Si malgré tant d'oppositions les Kermesses se sont conservées jusqu'à ce jour, il faut voir là une preuve qu'elles sont justifiées en elles-mêmes. En effet, tout membre d'un grand tout possédant une existence propre, cherche tout naturellement à avoir quelque chose de particulier pour soi à côté de ce qui est commun à tous[1].

1. Remi, moine de Saint-Germain des Prés, exégète laborieux qui vivait à la fin du IXe siècle, a essayé d'expliquer le sens allégorique des différents rites en usage dans une consécration d'église. Il semble que l'inscription sur le pavé des deux alphabets grec et latin lui a créé quelque difficulté. Il commence en effet l'interprétation de ce rite par ces mots : *Quae res puerilis ludus videretur, nisi ab apostolicis viris instituta crederetur.* Il y voit la mission qu'a l'Église, d'enseigner les éléments de la foi aux ignorants. Son traité, en sept chapitres, a été reproduit par

§. 24. — *COMMENCEMENTS ET FONDEMENT DU CULTE DES SAINTS.*

Les jours fixés pour la commémoration des Saints ont-ils une valeur historique ?

Ouvrages à consulter : Lebrun, *De martyrum natalitiis, dissert.*, Migne, lxi, 519. — Sollerius, Préface au martyrologe d'Usuard, Migne, cxxiii, 459. — Ruinart, Préface aux *Acta mart. sincera et genuina.* — Le Blant, *Les Actes des Martyrs*, dans *Mémoires de l'Institut*, 1888, 57-336.

L'année ecclésiastique rappelle aux fidèles les institutions faites par Dieu pour le salut des hommes, spécialement les faits du Nouveau Testament ou la vie et la Passion de Notre-Seigneur. Dans le cours d'une année, toutes ces choses passent comme une vision en miniature sous les yeux et se reproduisent en quelque sorte. Les dimanches et les fêtes de l'année, spécialement ceux de l'Avent à la Pentecôte, sont disposés dans ce but. Ils forment un organisme complet, arrangé d'après une idée déterminée. Cet ensemble est composé des trois fêtes, ou plutôt des trois cycles des fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. Les bases et le noyau de l'ordonnance des fêtes étaient donnés par une inspiration d'En-Haut ; le développement seul et partant la mineure partie du tout doit être attribué à la pensée et à l'activité de l'homme.

Il s'agit maintenant d'étudier le second élément de

Migne, cxxxi, 846-866. Mais s'il faut croire G. Mercati (*Studi e testi*. Roma 1902, 9) l'auteur de ce travail serait Yves de Chartres.

l'ordonnance des fêtes chrétiennes ; ce sont les *fêtes des Saints*. Celles-ci se distinguent des fêtes de Notre Seigneur aussi bien par leur origine que par la manière dont elles sont observées et dont elles se sont multipliées avec le temps.

Dès l'origine de l'Église on regardait comme saints et dignes de vénération ceux qui avaient donné leur vie pour la foi chrétienne, sans qu'il se soit élevé aucun débat à ce sujet. Déjà les documents du Nouveau Testament n'ont pas manqué de conserver à la postérité le souvenir de ceux dont la mort remonte aux temps apostoliques, par exemple des saints Innocents de Bethléem, de S. Jacques le Majeur et, avant tout, du premier martyr, S. Etienne. Le Voyant de l'Apocalypse vit les martyrs de Jésus sous l'autel de Dieu qui ne les oublie pas (Apoc. xvii, 6 ; vi, 9-11).

L'Église ne les oublie pas davantage. Depuis sa fondation, chaque communauté se fit un devoir de conserver le souvenir des martyrs qui lui avaient appartenu. Ainsi, par exemple, Pionius et ses compagnons célébraient à Smyrne en 252 le « vrai jour de la mort » *(natale genuinum)* de saint Polycarpe. A cette occasion ils furent pris eux-mêmes et condamnés à mort [1]. Dans les communautés plus grandes où le nombre des martyrs augmentait beaucoup en peu de temps, on prit bientôt les mesures nécessaires pour conserver leur mémoire. Ces mesures étaient indispensables, si on ne voulait pas laisser perdre la mémoire de ces héros de la foi. Nous n'avons à ce sujet des renseignements exacts que pour l'Église romaine, mais il n'est pas douteux et on peut même le démontrer dans des cas particuliers, que

1. *Passio S. Pionii et soc.* c. 2, dans Ruinart, 188.

des communautés plus petites agissaient de la même manière. Bien des fois la vénération permanente dont les tombeaux de ces personnes étaient l'objet suffisait pour cela. En effet elles recevaient une sépulture honorable, bien qu'en qualité de soi-disant violateurs des lois de l'empire elles eussent subi une mort ignominieuse. D'après la manière de voir du droit Romain, la justice terrestre se trouvait satisfaite par la mort du coupable ; son cadavre était livré aux parents ou aux amis pour une sépulture honnête [1], à l'exception toutefois des cas de lèse-majesté et de sédition tumultuaire, ce qui, avant Dioclétien, n'arrivait guère dans l'empire.

Ainsi que nous l'avons dit, non seulement les parents et les amis prenaient soin que le souvenir des martyrs survécût, mais encore les *communautés* auxquelles ils avaient appartenu. Si ceux-là leur érigeaient des chapelles funéraires et gardaient à leur sujet des notices, la communauté de son côté inscrivait leur nom et la date de leur mort sur les listes. Dans les grandes communautés, les évêques firent faire des rapports officiels sur les martyres qui avaient lieu. D'après une notice du *Liber pontificalis*, Clément I aurait déjà distribué Rome en sept régions et établi dans chacune un notaire chrétien avec la mission d'examiner avec soin les événements de sa région [2]. Chose nécessaire, étant donnée l'étendue de la ville. Elle avait été divisée par Auguste en quatorze régions en vue de l'administration, et saint Clément aura probablement réuni deux par deux ces régions à l'effet indiqué. La même mesure fut renou-

1. Digg. 48, tit. 24, n. 3 : *Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt.*

2. Éd. de Mgr Duchesne, I, 52, 128.

velée par S. Fabien qui chargea sept sous-diacres de veiller à ce que les sept notaires réunissent exactement les actes des martyrs. Il doubla par conséquent le personnel et mit les sous-diacres au-dessus des notaires [1]. De même saint Anthère, son prédécesseur (235-236), réunissait les *gesta martyrum* et en gardait les actes avec soin, comme le fait remarquer une notice un peu obscure du *Liber pontificalis* [2]. La même ordonnance revient encore dans le *Liber pontificalis* quand il dit que, pendant la persécution de Dioclétien, le Pape S. Cajus avait attribué aux diacres les régions de la ville.

S. Cyprien agit de la même manière à Carthage où les persécutions de Dèce et de Valérien firent de nombreuses victimes. Il ordonna aux prêtres et aux diacres, non seulement de prendre soin de toute manière de ceux qui étaient incarcérés pour la foi, mais encore de veiller sur les corps de ceux qui étaient morts en prison, même sans avoir subi la torture, puis d'inscrire avec soin le nom et le jour de la mort de chacun, afin qu'on pût célébrer sa mémoire à la commémoraison des martyrs [3]. Il était aisé d'obtempérer partout à l'injonction et de noter la date, car dans toutes les villes il y avait des calendriers burinés sur des tablettes de marbre et servant au public [4].

Nous possédons un document authentique de cette espèce dans la relation circonstanciée que la commu-

1. *Ibid.* 65, 148. Le nombre sept des diacres et des sous-diacres au IIIe siècle est également affirmé pour la ville de Rome par EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 45 §. 11.

2. *Liber pontif.* I, 95, 147.

3. *Epist.*, XII, 12.

4. *Bolletino della comm. archeol. communale di Roma* 1894, 240.

nauté de Lyon-Vienne a dressée au sujet des martyres arrivés sous Marc-Aurèle. Comme ce document fut envoyé en Asie, il devint possible à Eusèbe de se le procurer et de l'insérer, quant à la substance, dans son histoire ecclésiastique.

On procéda plus ou moins de la même manière partout. On insérait dans les calendriers ecclésiastiques des différentes communautés les noms des martyrs qui lui appartenaient et on en célébrait solennellement l'anniversaire. C'étaient là les martyrs qu'on appelait *martyres recogniti*, ou martyrs reconnus par la communauté. Chacune des grandes communautés, en tête les églises patriarcales, eurent ainsi leur calendrier de Saints lequel, avec le temps, se remplissait de noms. Des fragments authentiques de ces sortes de calendriers nous sont conservés dans la *depositio martyrum* romaine, laquelle fut réunie à la *depositio episcoporum* au plus tard sous Libère (352-354).

Le calendrier de Carthage de la fin du ve ou du commencement du vi^e^ siècle est plus riche encore, étant d'une date plus récente. Il a été édité par Mabillon dans ses *Analecta vetera*, et annoté au tome III, 398 de ce même ouvrage [1].

Au iiie siècle, S. Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée dans le Pont, s'employait avec autant de zèle que S. Cyprien à conserver les renseignements relatifs aux martyrs. Il parcourait tout le pays, confirmant partout les fidèles dans l'ardeur de célébrer les jours commémoratifs de ceux qui avaient souffert et combattu pour la foi [2]. Il y eut par suite, dans chaque

1. Ruinart, *Acta mart.*, 630 ; les notes (admonitio).
2. Greg. Nyss., vita Greg. Thaum. Migne, xlvi, 954.

ville un peu importante, des catalogues locaux des martyrs, ce que Sozomène atteste pour Gaza et Constantia, deux villes situées à proximité l'une de l'autre. Chacune de ces deux villes, dit-il, a son propre évêque, comme aussi son propre clergé, ainsi que ses fêtes de martyrs et la liste des prêtres qui furent ses chefs [1].

A une époque beaucoup plus rapprochée, Maxime de Turin [2] nous donne une preuve intéressante de ces efforts des communautés chrétiennes quand il dit dans un sermon : « De même que nous nous efforçons de célébrer la commémoration (générale) de tous les saints martyrs, ainsi, mes frères, nous devons nous efforcer d'honorer tout spécialement les fêtes de ceux qui ont répandu leur sang là où nous habitons. Car si tous les Saints, n'importe le pays où ils ont souffert, nous sont utiles, ceux qui ont souffert près de nous intercèdent pour nous d'une manière spéciale. Le martyr, en effet, ne pâtit pas pour lui seul, mais il souffre également pour le bien de ses concitoyens. Pour lui, la conséquence de ses souffrances c'est la récompense au ciel, pour ses concitoyens c'est le bon exemple ; pour lui c'est le repos, pour eux c'est le salut ».

Aussi, le culte officiel des Saints se bornait-il d'abord aux martyrs. Le premier exemple de culte public décerné à des Saints non martyrs, est celui du saint Pape Sylvestre et de S. Martin de Tours, auxquels le Pape Symmaque éleva à Rome une église en 500 et en fit la dédicace en leur honneur ; c'est la *basilica Sylvestri et Martini* [3].

1. *Hist. eccl.*, v, 3.
2. *Hom.*, 81, Migne, lvii, 427.
3. *Lib. pont.* Symmachus, c. 9.

On distingue trois sortes de relations ou procès des Martyrs :

1. Les actes (*acta*), c'est-à-dire la copie du procès-verbal que dressait le notaire du proconsul ou du Procureur (*notarius, commentariensis et exceptor*) et qui renfermait l'accusation, l'interrogatoire, l'audition des témoins, la question et le jugement. Déjà du temps de Cicéron on faisait le procès-verbal des dépositions des témoins ; au temps impérial on dressait des procès-verbaux détaillés aussi bien dans les causes civiles que dans les causes criminelles et on les conservait. Un édit de l'empereur Sévère de 194 mentionne que les actes doivent être gardés et produits pour arriver à la vérité. On en communiquait, moyennant de l'argent, des copies aux personnes intéressées. Quelques-uns de ces procès-verbaux de martyres nous sont parvenus dans le texte original ; ils constituent la partie la plus précieuse des sources historiques de l'antiquité chrétienne. Les plus connus sont les *Acta proconsularia S. Cypriani*, puis ceux de Pionius, Mammilien et Marcellus.

2. Les *Passions* (*Passiones*) ou description des faits singuliers arrivés dans la captivité, dans les procès ou pendant l'exécution des martyrs. Elles étaient écrites par des chrétiens contemporains, soit au moment même de l'événement soit immédiatement après. Elles méritent pleinement croyance, car, en règle générale, toutes les actions judiciaires chez les Romains étaient publiques ; dans les derniers temps seulement de l'empire, la publicité fut limitée dans ce sens que les séances avaient lieu dans les basiliques ou dans les endroits appelés *secretarium*. Les documents les plus connus et les plus anciens de cette espèce sont la lettre de l'Église de

Lyon-Vienne à ceux de l'Asie Mineure, la *Passio S. Perpetuae et Felicitatis*, le *martyrium Polycarpi*, etc.

3. Les *Légendes* ou embellissements des relations sur le martyre de la première et de la seconde espèce, faits par des écrivains postérieurs dans un but d'édification ou d'histoire. Cette classe d'écrits est très nombreuse avec, à la tête, le martyre de S. Ignace, mais ils sont de valeur infiniment diverse, d'après qu'ils ont été composés par des personnes plus ou moins instruites, par des hommes compétents ou non, et aussi d'après qu'ils ont été écrits peu de temps ou longtemps après l'événement. Car il y a eu assez de martyres dont on n'avait ni les actes, ni la passion, mais dont l'histoire s'était conservée dans la mémoire des hommes et survivait comme tradition de la communauté et qui ne furent consignés par écrit qu'après coup. Plus on tardait, plus il était à craindre qu'il ne s'y glissât des anachronismes, des changements de noms de personnes, de faux titres et autres erreurs historiques ; et de fait il s'en est introduit. Chez les Francs et chez les Bysantins, on manquait en outre, malheureusement, de sens historique et de toute règle de saine critique.

A la crédulité s'ajoutaient souvent un faux patriotisme local et la vanité nationale, au point qu'ici et là de pures inventions entrèrent dans cette branche de la littérature. Après la découverte de l'imprimerie, grâce à laquelle les productions littéraires furent rendues accessibles et la critique comparative facile, on s'aperçut également, du côté catholique, et de bonne heure, que dans cette matière il y avait du vrai mêlé au faux, qu'une sélection était nécessaire et que, dans beaucoup de cas, elle était possible. Il convient de citer comme s'étant

particulièrement distingués dans ces recherches Launoy, Henschen, les Bollandistes, Tillemont, Baillet, Ruinart, et dans des temps plus modernes Le Blant, Franchi di Cavalieri et autres qui surent trouver le juste milieu.

Tout ce qui, de ces écrits, est passé dans les livres liturgiques n'a pas plus de valeur pour les recherches historiques que la source d'où c'est tiré. « En effet, dit très bien Bäumer, ce n'a jamais été l'intention de l'Église ou des éditeurs et compositeurs de livres liturgiques de donner à leurs affirmations une autorité historique ou d'y prétendre. Aussi les Papes ont-ils fait apporter mainte correction aux légendes du Bréviaire, bien qu'il reste encore à faire sous ce rapport » [1]. Par leur insertion dans le Bréviaire, les légendes ne reçoivent par conséquent aucun degré de crédibilité en plus de celui qu'elles ont naturellement en dehors de cette insertion. Il importe de mettre en relief ce point et de le maintenir, car, dans l'Occident, à partir du temps d'Aurélien, évêque d'Arles [2], la lecture des actes des martyrs trouva de plus en plus accès dans la Psalmodie et devint un élément essentiel du Bréviaire.

Le mérite d'avoir, le premier, cultivé le champ de l'hagiographie dans son ensemble et non seulement au sujet de quelques faits particuliers, revient, autant que nous pouvons en juger, à l'historien de l'Église, Eusèbe. Avant d'écrire son histoire ecclésiastique, il a fait une collection d'actes de martyres (*acta et passiones* : συλλογὴ

1. *Geschichte des Breviers*, 456 ; cfr. p. 429, 447.

2. *Regula ad monacos* ed. Migne lxviii, 396, cfr. N. Paulus, *Martyrologium und Brevier als hist. Quellen*, dans *Katholik*, 1900, I, 355.

τῶν μαρτυρίων) qu'il cite dans son histoire de l'Église (v, 1, 6). Elle est malheureusement perdue, mais elle a peut-être été utilisée depuis par Grégoire de Tours [1]. En outre, dans un écrit spécial, il rend compte des martyres qui avaient eu lieu en Palestine, de son vivant, pendant la persécution de Dioclétien (303-310). Il paraît avoir composé cet écrit, qui comprend onze chapitres, après avoir terminé son histoire ecclésiastique [2]. Si nous possédions des écrits semblables de ce temps pour les autres provinces ecclésiastiques, nos connaissances au sujet de ces événements extraordinaires seraient de meilleur aloi.

La manière dont on procédait dans cette affaire fit que chaque communauté particulière ne se préoccupait que d'elle-même et ne travaillait que dans son propre intérêt sans s'occuper de ce qui se passait ailleurs. Le culte des martyrs n'était donc au commencement qu'un culte *particulier*. Sans doute on ne se désintéressait pas de ce qui, sous ce rapport, arrivait dans d'autres contrées, ainsi que le prouve l'envoi dans l'Asie Mineure de la relation de Lyon-Vienne que nous avons déjà mentionnée, mais on ne rendait un culte liturgique et ecclésiastique qu'aux martyrs indigènes. Ainsi, par exemple, le calendrier ecclésiastique romain accueillait seulement des martyrs appartenant à la communauté romaine ; de même celui d'Alexandrie n'accueillait que des Égyptiens, celui d'Antioche des Syriens etc. Les choses se passèrent ainsi jusqu'au IXe siècle. Nous en avons une preuve manifeste dans cette circonstance que S. Ignace d'Antioche qui souffrit le martyre à Rome,

1. *De gloria Martyrum* c. 48.
2. Cf. *Hist. eccl.* VIII, 13.

n'a trouvé place ni dans le sacramentaire gélasien ni dans le grégorien, tandis qu'à Antioche il était honoré comme Saint dès le commencement. Et si les Stes Perpétue et Félicité et S. Cyprien furent honorés à Rome, l'exception n'est qu'apparente. Il faut évidemment reconnaître ici l'influence exercée par l'Eglise fille sur l'Eglise mère, puisque le christianisme fut introduit à Carthage par Rome. Il suit de là que les indications relatives au genre du martyre et à la date de la mort sont d'une grande sûreté lorsqu'elles provienneut de sources indigènes, mais qu'elles ne se répandaient que difficilement au dehors.

Comme on s'attachait à conserver les jours de la mort qu'on inscrivait au calendrier, il faut remarquer que, d'une part, on appelait le jour de la mort d'un martyr son jour de naissance, *natalis, natalitium*, ou encore *dies depositionis* ; il faut en effet observer que, dans les actes, les jours de la mort et celui de l'enterrement coïncidaient. On pouvait donc mettre également *dies depositionis* au lieu de *dies obitus* [1].

Chez les Romains, en effet, la sépulture avait lieu aussitôt après la constatation de la mort. Tout le monde à peu près faisait partie d'une société funéraire, grâce à laquelle les dispositions pour la sépulture étaient prises d'avance. On n'avait à s'occuper que des préparatifs à la maison comme de laver et d'habiller le corps, ce qui demandait peu de temps, après quoi la sépulture pouvait avoir lieu immédiatement. Les Juifs également

1. Dans une dissertation qui mérite d'être lue (*de martyrum natalibus*) Muratori montre contre Pagi que les *natales martyrum* représentent vraiment les dates de la mort. Dans Migne, lxi, 819-826. *Dissert.* 19.

donnaient à leurs morts la sépulture aussitôt après le décès, comme le prouve l'histoire d'Ananie et de Saphire.

Les chrétiens des premiers siècles se conformaient, quant à la sépulture, aux usages du temps et du pays ; ils n'en excluaient que ce qui sentait directement le paganisme ou l'idolâtrie. Ils ensevelissaient par conséquent les morts aussi promptement que les païens. Ceci résulte d'un fait raconté par Tertullien[1]. La sépulture d'une femme qui semblait morte s'était un peu retardée pour un motif quelconque. Pendant qu'on arrangeait le corps et que le prêtre, pendant ce temps, récitait encore des prières, elle éleva les mains et les remit dans leur première position après l'achèvement de la prière implorant la paix. Au IVe siècle seulement, on commença à enterrer les corps le troisième ou le quatrième jour après le décès[2], bien que la coutume primitive se maintînt simultanément pendant de longues années[3].

Si la sépulture de ceux qui étaient morts de mort naturelle avait lieu le même jour, à plus forte raison n'y avait-il pas de motif de différer celle des martyrs. Aussi, c'est surtout pour eux que coïncidaient les jours appelés *dies obitus* et *dies depositionis*. Conséquemment les dates des temps plus anciens, même quand elles rapportent le jour de la déposition, doivent être entendues du jour du décès ; et lorsqu'elles ont pour origine la tradition de la communauté ecclésiastique à laquelle appartenaient les martyrs, elles sont absolument dignes de foi.

1. *De anima*, 51.
2. August. ep. 288 ; Greg. Tur. *De gloria conf.* 104.
3. *Syn. Val.* a. 524, can. 4.

Quand il s'agissait de martyrs, c'était la règle dont on ne se départait jamais, de les vénérer le jour anniversaire de leur martyre. Mais quand il s'agissait de Saints non martyrs, il y avait des exceptions à la règle pour des motifs et dans des cas particuliers, comme par exemple pour S. Jean Chrysostome, dont le jour du décès tombait le 14 septembre, occupé déjà au IVe siècle par la fête de l'exaltation de la Sainte Croix, et pour S. Basile mort le 1er janvier, pour S. Ambroise dont l'anniversaire tombait le 4 avril, c'est-à-dire dans le temps pascal. Mais pendant le Carême on ne devait pas célébrer de fête de martyrs, selon l'édit du Concile de Laodicée (*can.* 51), si ce n'est tout au plus le samedi et le dimanche. La prohibition n'était donc pas tout à fait générale.

Afin de conserver la mémoire des martyrs on se servait, en outre, des listes des dépositions, des livres cultuels, c'est-à-dire des sacramentaires ou missels.

Dans les livres liturgiques les plus anciens de l'Église romaine et de quelques autres Églises, les messes des martyrs n'étaient pas séparées du reste de l'année ecclésiastique ; mais elles y étaient mêlées, ou pour parler le langage actuel, le Propre des Saints et le Propre du Temps étaient fusionnés l'un dans l'autre. Ce n'est que dans le sacramentaire gélasien que les *natalitia sanctorum* sont séparés de l'année ecclésiastique et rassemblés au second livre. Plus tard, les listes des martyrs forment des ouvrages indépendants et s'appellent *Martyrologes*. En Orient, on rencontre ces derniers à une époque plus reculée. En agissant de la sorte, on revenait à la manière ancienne ; seulement, au lieu de ne prendre en considération que l'Église de son

propre pays, on procédait d'une manière universelle.

L'insertion des fêtes des Saints dans la succession de l'année ecclésiastique constitue un argument en faveur de cette thèse que les noms et les dates des martyrs se trouvaient sous un contrôle officiel. Les indications en question ont, par conséquent, la valeur de documents officiels et publics ; ce sont des sources historiques dignes de foi et ils peuvent être utilisés par la critique d'histoire. En s'en servant comme il convient, l'historiographe peut y puiser de précieuses indications.

Cette manière *particulariste* de traiter les fêtes des Saints ne disparut que tard et lentement dans l'Occident ; elle disparut encore plus tard et plus lentement chez les Orientaux, qui aimaient mieux remplir leur calendrier d'autres choses que de martyrs et de Saints étrangers ; ainsi ils y faisaient entrer les jours commémoratifs des synodes, des personnages de l'Ancien Testament etc. On faisait servir à cet effet jusqu'aux animaux apocalyptiques. Dans l'Occident, l'entrée des Francs et des Anglo-Saxons dans l'Église Romaine donna la première impulsion à développer les martyrologes et les calendriers dans le sens universaliste, c'est-à-dire à y faire entrer les Saints de l'Église catholique tout entière. Ces deux peuples adoptèrent, avec le rite romain, le catalogue des Saints de cette Église, mais bientôt ils y ajoutèrent les noms de leurs Saints locaux et préparèrent ainsi les voies à l'universalité de ces livres. L'Église romaine néanmoins ne fit pas entrer dans ses calendriers les Saints et les martyrs francs et anglo-saxons ; ce n'est qu'au XVIe siècle, à l'occasion de la révision des livres liturgiques, qu'elle consentit à tenir compte du prin-

cipe de l'universalité. Il en résulta une augmentation dans le calendrier universel de fêtes des Saints, dont la multiplicité exerça une action dissolvante sur l'année ecclésiastique et l'office du jour, à ce point que les dimanches ordinaires perdent le rang qu'ils occupaient, obligés de céder leur place aux commémorations des Saints, et que la couleur verte des ornements liturgiques n'apparaît que rarement. Il semble que les premiers pas pour la généralisation du culte des Saints et pour l'adoption d'autres Saints que ceux du pays, aient été faits dans les Litanies, dont l'origine doit être cherchée dans le pays franc. La plus ancienne forme de Litanies de tous les Saints se trouve dans le livre de prières de Charles-le-Chauve [1].

Les personnages de l'Ancien Testament qui se sont distingués par leur sainteté ont, au fond, le même droit au culte que ceux du Nouveau. Car ils ont été justifiés par la foi au Messie futur ; plusieurs ont subi le martyre, et tous sont arrivés à la vision de Dieu, après la résurrection de Jésus-Christ. Aussi S. Paul les déclare-t il bienheureux (Hebr., xi, 4-39). La Synagogue n'avait pas le culte des Saints, mais elle vénérait la mémoire des Prophètes en leur érigeant des tombeaux (Matth. xxiii, 29) [2]. Rien ne s'oppose par conséquent à ce qu'on leur rende le même culte qu'aux Saints du Nouveau Testament. Néanmoins il n'était pratiqué qu'exceptionnelle-

1. Édité par Baluze, *Capitul. Reg. Franc.* Appendice. Puis dans Migne, xcix, 633. V. d'autres formulaires des temps carlovingiens dans Migne, cxxxviii, 885-902.

2. Baillet a traité avec un soin particulier cette branche de l'Hagiographie. Le premier volume de son grand ouvrage : *Les vies des Saints* est consacré tout entier aux saints de l'A. T. — il y en a plus de cent — et à l'histoire de leur culte.

ment. Les calendriers de l'Orient renferment un grand nombre de Saints de l'Ancien Testament, l'Église de l'Occident n'en a qu'un petit nombre et l'Église romaine, à part les frères Macchabées, n'en a aucun. Cependant on ne voit pas que les églises orientales aient institué des fêtes en leur honneur ; par conséquent cette partie du culte des Saints ne rentre pas dans notre sujet.

§ 24. — *LA FÊTE DE SAINT JEAN-BAPTISTE ET DU PREMIER MARTYR SAINT ÉTIENNE.*

Si nous avons établi en règle générale qu'anciennement le culte des martyrs était limité aux confins de leur patrie, la règle paraît avoir eu sans tarder la double exception de saint Jean-Baptiste et du premier martyr saint Etienne. En effet, ils furent vénérés dès le commencement dans toute l'Eglise chrétienne et eurent leur jour commémoratif. De plus, le saint Précurseur fut regardé comme martyr dans le sens strict du mot.

S. Jean-Baptiste avait été déclaré prophète et précurseur du Messie par la bouche de son père dans un moment où celui-ci avait été favorisé d'une vision surnaturelle. Plus tard, il reçut de la bouche même du Sauveur l'attestation de la plus haute sainteté (Matth., xi, 11). Il ne doit pas paraître surprenant, par conséquent, de rencontrer de bonne heure son culte et ses fêtes. Celles-ci apparaissent déjà dans les sermons de S. Augustin sous le titre de *Solemnitates*, et elles sont fixées à un jour déterminé. Il se forma même avec le temps un cycle de fêtes spécial de S. Jean-Baptiste. La date de sa naissance était donnée par la date de la naissance de

Notre-Seigneur, six mois avant Noël ; neuf mois plus tôt était la date de sa conception [1] et, en outre, on célébrait encore le jour de sa mort le 29 août : c'était sa *Passio* ou *decollatio*.

La fête de la naissance de S. Jean n'est pas encore marquée dans les calendriers de Philocalus et de Polemius Silvius ; mais elle se trouve dans le calendrier le plus ancien de l'Église africaine et dans le règlement des fêtes de Perpetuus de Tours. Il y a également des passages qui y ont trait dans les sermons de S. Pierre Chrysologue et de Maxime de Turin. Le synode d'Agde en 506 la met déjà au rang des plus grandes solennités, dans lesquelles les fidèles devaient assister à l'office dans les églises paroissiales, et non dans les oratoires privés [2]. Au moyen âge, la fête était chômée ; elle demeura universellement une grande fête jusque dans notre siècle. De nos jours, elle n'a plus ce caractère que dans quelques rares pays, comme on peut le voir ci-dessus, p. 42.

La fête de la conception de S. Jean-Baptiste fut célébrée principalement dans l'Orient ; elle se trouve dans le calendrier de Calcasendi et des Syriens, comme aussi dans les calendriers de Naples et de Silos, dans le calendrier mozarabique, dans celui de Bède et chez les Grecs dans les deux ménologes, celui de Constantinople et celui appelé Basiléen. L'introduction rapide de la fête de S. Jean s'explique par la circonstance que sa con-

1. Pour expliquer le choix du 24 juin au lieu du 25, E. A. Kneller fait remarquer qu'on écrivait dans les anciens calendriers romains : VIII *Kal. Jan.* pour marquer le 25 décembre et VIII *Kal. Jul.* pour marquer le 24 juin (*Innsbr. Zeitung für Kath. Theologie*, 1901, 527).

2. *Agath.* can. 31-63.

ception fut annoncée par un ange et par l'opinion qui se trouve déjà dans S. Augustin, que par la rencontre de sa mère avec la sainte Vierge il fut, avant sa naissance, purifié du péché originel.

Comme jour commémoratif de sa mort on retint le 29 août, et cette date est marquée de bonne heure dans l'Afrique et dans l'Orient. La collection des sermons de S. Augustin offre pour ce jour deux sermons (307 et 308) ; la fête est également insérée dans le règlement des fêtes de Perpetuus. Elle se trouve de même dans le calendrier copte édité par Selden, et dans les calendriers syrien, napolitain et mozarabique. Quant à Rome, elle n'est pas encore marquée dans le sacramentaire léonien, mais bien dans le gélasien.

En outre, dans les deux ménologes grecs, il est fait mention d'une *synaxis* de saint Jean-Baptiste. Cette particularité s'explique par l'habitude qu'avaient les Grecs, de consacrer une commémoration secondaire aux Saints qui figurent comme personnages dans les très grandes solennités de Notre Seigneur ou de la sainte Vierge. Elle a lieu le lendemain de la fête principale et porte le nom de *synaxis*. C'est ainsi qu'à l'occasion de la Purification on commémore saint Siméon, et après la nativité de la sainte Vierge saint Joachim et sainte Anne ; de même, au lendemain du baptême de Jésus-Christ, le 7 janvier, on faisait de saint Jean-Baptiste [1].

A l'occasion de l'invention des reliques de S. Jean-Baptiste, son culte obtint au IVe et au Ve siècles une grande diffusion dans l'Église. Les monuments de l'histoire ecclésiastique contiennent un bon nombre de ren-

1. MORCELLI, *Menol. Const.* II, 13. A Constantinople, on ne comptait pas moins de 15 églises ou chapelles dédiées au S. Précurseur.

seignements relatifs à l'invention et à la translation des reliques. Mais ces documents causent d'inextricables difficultés.

Il faut avant tout se rappeler qu'à la nouvelle de la décollation de leur maître, arrivée dans la forteresse Machärus[1], les disciples de S. Jean vinrent pour réclamer son corps et pour l'ensevelir (MATTH., XIV, 12; MARC, VI, 29). D'abord, la tête demeura sans doute dans la possession d'Hérodiade, qui l'avait reçue en don. D'après une tradition digne de foi, le lieu de l'inhumation fut Samarie, laquelle ne faisait pas partie de la tétrarchie d'Hérode, mais relevait des gouverneurs romains. Les ossements y demeurèrent jusqu'à la persécution de Julien l'Apostat (362), époque à laquelle la populace païenne brisa le tombeau et brûla le corps. Mais une partie fut soustraite par les moines qui les portèrent à Alexandrie, où S. Athanase les déposa provisoirement dans une église. Plus tard, les ossements furent déposés dans l'église que le Patriarche Théophile éleva en l'honneur de S. Jean-Baptiste sur les ruines du temple de Sérapis qu'on avait détruit. La dédicace de cette église eut lieu le 27 mai 385 ou 386[2]. Tillemont voudrait voir, dans le 29 août, le jour de la translation, lequel en effet pouvait très bien devenir le jour de la commémoration ecclésiastique, comme cela a eu lieu dans d'autres circonstances. Mais on objecte contre cette affirmation que des calendriers coptes, très anciens, ne mentionnent pas le 29 août comme étant le jour de la fête du Baptiste[3].

1. JOS. *Antiq.* XVIII, 5, 2.
2. TILLEMONT, *Mém.* I, 44; VII, 163.
3. SELDENIUS, *De synhedriis*, III, 220-247.

Il existe deux narrations différentes au sujet de la tête du S. Précurseur. D'après celle que rapporte Sozomène (vii, 21), elle se serait trouvée à Jérusalem en possession de moines appartenant à la secte des Macédoniens ; ceux-ci se seraient retirés plus tard dans la Cilicie en emportant avec eux la relique. Quand l'empereur Valens apprit cette nouvelle, il y envoya un officier de la cour qui devait la transférer à Constantinople. Lorsque le précieux dépôt arriva près de Chalcédoine, les mules qui traînaient les envoyés et la relique ne voulurent pas aller plus loin et, malgré tous les efforts, on ne parvint pas à faire avancer la voiture — fait qui est rapporté depuis d'une manière semblable dans d'autres légendes. Valens et son entourage regardèrent la chose comme miraculeuse et n'osèrent pas porter la relique plus loin. Elle demeura ainsi dans un village près de Chalcédoine sous la garde de membres de la même secte jusqu'au règne de Théodose, qui se les appropria et les déposa à Hebdomon, faubourg de Constantinople, où il avait bâti une église en l'honneur de S. Jean-Baptiste.

Il est fait mention de la première translation dans le *Chronicon paschale* pour l'an 391, et de la seconde, dans le *Chronicon* pour 453, sans qu'on donne la moindre indication sur la possibilité de la co-existence des deux événements. La seconde translation, que mentionne également Rufin (*Hist. eccl.* ii, 28), aurait été faite de la manière suivante :

La tête aurait été portée de Macharus à Jérusalem où elle aurait été ensevelie. Au temps de Constantin, elle aurait été transférée à Emèse et cachée dans une caverne. On n'explique pas pour quel motif cette dernière précaution avait été prise. Elle y fut découverte

par le prêtre Marcellus, supérieur d'un monastère de ce lieu, qui composa une relation détaillée sur la découverte. Ce mémoire renferme également des indications sur l'histoire ancienne de la relique [1]. L'invention eut lieu à la suite de plusieurs visions, et une étoile de feu aurait conduit Marcellus au lieu où le trésor était profondément caché dans une urne. Marcellus fit part de sa trouvaille à Uranius, évêque d'Emèse ; celui-ci reconnut la relique solennellement le 24 février 452. Elle fut d'abord déposée dans l'église cathédrale où une chapelle particulière fut aussitôt bâtie pour la recevoir ; elle y fut enfermée le 26 septembre de la même année. Elle demeura au même endroit, même sous la domination mahométane ; en 766, on remplaça la chapelle par une grande église. De là vient qu'on parle d'une triple translation du chef de S. Jean-Baptiste. On prétend posséder à Amiens une partie de ce chef, laquelle y fut apportée de Constantinople au XIIIe siècle. Deux de ces trois translations sont commémorées dans les ménologes grecs au 24 février et au 26 septembre [2]. On le voit, la date du 29 août pour la fête de la décollation ne s'explique pas par l'histoire de ces translations.

Au point de vue liturgique, la fête de la Nativité de S. Jean-Baptiste était, dès les temps les plus anciens, hautement distinguée dans l'Église romaine. Déjà dans

1. Denis-le-Petit a traduit en latin ce rapport ; Migne, LXVII 418. V. les autres écrits à ce sujet dans Tillemont, *Mémoires*, I, 44 ; VII, 163. Morcelli, *Menol. Const.* I, 167, II, 65, 222 ; Baillet, IV, 291 ; Du Cange (*traité du chef de S. J.-B.* Paris 1665) a écrit contre la véridicité de Marcellus. La chronologie du *Chronicon paschale* a été rectifiée par Du Cange et Pagi. Cfr. Rauschen, *Jahrbücher*, 3564.

2. Miller, I, 111.

le sacramentaire léonien elle avait une vigile. Il est vrai que d'autres fêtes de Saints ont une vigile, mais celle de S. Jean-Baptiste se distinguait par un jeûne ; de plus, outre deux formulaires de messes pour le jour même de la fête, il s'en trouve encore deux autres spécialement destinés au baptistère de S. Jean. Il semble par conséquent qu'au ve siècle. on célébrât à Rome trois messes en la fête de S. Jean, tout comme à la fête de Noël : la première aurait été dite le jour de la Vigile, avant les premières Vêpres, la seconde pendant la nuit et la troisième le matin du 24 juin ; celle-ci aurait été célébrée dans le baptistère. Le Sacramentaire gélasien ne renferme que deux messes, l'une pour la vigile, l'autre pour le jour même. Le sacramentaire grégorien en a trois, comme le léonien ; il est d'accord avec lui pour indiquer le temps de la célébration [1]. Ménard remarque à ce sujet qu'Alcuin [2] parle également de trois messes qui auraient été célébrées en ce jour, parce que — ce sont ses propres expressions — S. Jean-Baptiste a célébré trois excellents triomphes, premièrement en préparant les voies au Seigneur, secondement en le baptisant, troisièmement en devenant, dans le sein de sa mère, un Nazaréen. L'Ordo pour 1143 de Benoît, chanoine de Saint-Pierre, ne parle plus de trois messes, mais bien de deux offices [3]. Le synode de Seligenstadt de 1022 (*cap.* I) demande aux fidèles une abstinence de quinze

1. MIGNE, LXXVIII, 120, 391.
2. PSEUDO-ALCUIN, *de off. eccl.* c. 30.
3. *Ordo Rom.* XI, c. 16 ; MIGNE, LXXVIII, 1050. BINTERIM, (*Denkw.* V, 379) conclut de ce qu'on vient de lire et aussi de ce qu'une procession au baptistère avait lieu, que le 24 juin fut un jour de baptême solennel. Mais cette conclusion ne paraît pas suffisamment motivée.

jours avant la fête de saint Jean ; et bien que ce synode soit seul à formuler cette exigence, cette prescription permet de conclure à l'intention où l'on était de rendre, autant que possible, la fête du Précurseur égale en solennité à celle de Noël.

De même que dans l'Église romaine, la Nativité de saint Jean-Baptiste fut l'objet d'une particulière vénération dans l'Afrique latine du Nord. Nous possédons en effet sept sermons de saint Augustin [1] sur cette fête. Le saint Docteur la désigne comme étant fondée sur la tradition des anciens.

FÊTE DE SAINT ÉTIENNE, PREMIER MARTYR.

Le culte de S. Étienne reçut un développement puissant par l'invention de ses reliques à Kaphar-Gamala [2]. Celle-ci eut lieu à la suite d'une révélation faite à Jérusalem au prêtre Lucien, le vendredi 5 décembre 415, en présence de Jean, évêque de Jérusalem, et d'un prêtre espagnol de Braga, nommé Avit, qui se trouvait alors dans la ville sainte. Lucien composa une relation du fait en forme de lettre à toutes les églises [3] qu'Avit

1. Sermo 287-293. L'endroit cité se trouve dans le sermon 292 au chap. 1. : *Hoc majorum traditione suscepimus.*

2. Une ville du nom de Gamala se trouvait sur la rive orientale du lac de Génésareth, sur le versant d'une montagne. Jos. *de Bello Jud.*, IV, 1, 1-7. — *Antiqu.*, XVIII, 1, 1. On ne sait rien au sujet du village de Gamala près de Jérusalem.

3. Les particularités sont rapportées très exactement par Hydatius, *Chron.* dans Roncalli, II, 99 : *Honorio X et Theodosio VI conss.* Pour la date Marcellinus (*ib.* II, 279) est d'accord avec lui, mais non le *Chronicon breve* (*ib.*, II, 259) et Theophanes, *Chronog.* éd. de Bonn., I, 133.

traduisit en latin [1]. Avec cela, le culte du saint martyr se répandit, pour ainsi dire, partout. On se rendait en pèlerinage à ses églises et chapelles, on implorait son secours dans toutes sortes de maux. De nombreuses grâces spirituelles, des guérisons miraculeuses furent obtenues, ainsi qu'en témoignent les sermons de S. Augustin et son ouvrage « De la cité de Dieu » [2]. A Rome, le pape Simplice (†483) bâtit une basilique en l'honneur de S. Étienne ; la fête de l'invention de son corps fut fixée au 3 août.

Peu après la découverte du corps qui fut transporté d'abord à Jérusalem, on en donna des parties à d'autres églises. Ainsi, une main fut offerte à la ville de Constantinople ou à l'empereur Théodose II [3], des reliques de moindre importance furent données à d'autres endroits. En 439, l'impératrice Eudoxie transféra à Constantinople les autres ossements et les fit déposer dans la basilique de Saint Laurent [4]. Au-dessus du tombeau avait été bâtie une chapelle, laquelle était parfaitement connue des pèlerins du VIe siècle comme étant le tombeau de saint Étienne [5]. Saint Augustin, dans les endroits cités, parle d'églises érigées en plusieurs endroits en l'honneur de notre Saint.

Cependant, le culte du premier martyr ne date pas seulement de l'époque indiquée ; il était bien plus ancien, aussi ancien, peut-on dire, que l'Église elle-même,

1. Gennadius, *de script. eccl.* 46, 47. Les écrits relatifs à l'invention du corps de S. Étienne sont édités, traduits en latin dans Migne, XLI. Opera S. Aug., VII, 805-854.

2. August., *sermo.* 316, 320, 324, *Civ. Dei,* XX.

3. Theophanes, *Chronogr. ad ann.* 420.

4. Muralt, *Chron. Byz.*, I, 48.

5. P. e. Antoninus, cf. Geyer, *itinera* Hieros, 176.

car S. Paul l'avait appelé déjà (Act., xxii, 20) « martyr de Jésus-Christ ». A Constantinople plusieurs églises ou chapelles lui étaient dédiées et, si les renseignements de Codinus [1] sont exacts, la plus ancienne d'entre elles avait été bâtie par Constantin ou du moins sous son règne.

Quoi qu'il en soit, son nom paraît déjà dans les sources liturgiques les plus anciennes, comme par exemple, dans le martyrologe arien dont la composition remonte à environ 360 ; il se trouve dans toutes les listes des Saints, aussi bien dans les anciennes que dans les récentes, à l'exception des listes coptes publiées par Selden et Calcasendi. Pour ce qui est de la date du mois, on remarque une légère oscillation : les calendriers plus anciens et les calendriers latins le marquent en général au 26 décembre, tandis que plusieurs orientaux le placent au 27, comme par exemple les deux ménologes de Constantinople et le lectionnaire Syrien. On ne saurait établir si ce jour représente réellement le jour de la mort. La chose serait bien possible, mais elle devient douteuse par ce fait que le calendrier copte, édité par le cardinal Maï, marque au 27 décembre simplement une invention du corps ; une tradition postérieure de l'Église d'Égypte s'accorde avec cette donnée [2]. D'après cela, il ne faudrait voir dans le 26 ou le 27 décembre qu'un jour de translation des reliques.

1. Codinus, 11.
2. Baumstark, *Oriens Christ.* i, 266.

§ 26. — *LES FÊTES DE LA SAINTE VIERGE EN GÉNÉRAL.*

Étant donnée la situation unique qu'occupe la sainte Vierge dans l'œuvre réparatrice, il fallait que, dans la vie de l'Église, telle qu'elle se manifeste dans les fêtes, elle eût une part dont l'importance fût en rapport avec la part qu'elle prit à l'œuvre même de la Rédemption. Actuellement ce devoir est bien rempli par l'Église, car, non seulement les événements de la vie de Marie, mentionnés dans l'Écriture sainte, sont commémorés par des fêtes, mais d'autres encore dont il n'y est pas fait mention. Néanmoins il se passa un temps considérable avant qu'on commençât à résoudre cette question. Pour expliquer ce fait, on a recours, entre autres, au soin que prenait l'Église, à une époque où le paganisme était encore en vigueur, d'éviter tout ce qui pouvait ressembler aux mythes des divinités et à leur généalogie ; pour ce motif elle n'aurait pas rendu un culte public aux parents du Sauveur selon la chair. Disons plutôt qu'il fallait, avant tout, fixer par des solennités les faits de la vie et de la Rédemption de Jésus-Christ avant de songer à développer le calendrier des autres fêtes. En outre, dans l'antiquité, on sentait le besoin impérieux d'honorer en second lieu les jours commémoratifs des nombreux martyrs, et ce ne fut que plus tard qu'on prit l'habitude d'honorer également par des anniversaires les saints personnages qui n'avaient pas été martyrs.

Le culte rendu par l'Église à la Mère de Dieu se manifeste plus tôt que ses fêtes, puisque déjà Constantin aurait élevé trois églises en son honneur dans la nou-

velle capitale de l'empire. A Rome, les fouilles récentes, pratiquées au Forum, ont mis au jour une église dédiée à la Mère de Dieu, appelée *Santa Maria Antica* [1]. Cette église existait déjà avant la construction de la basilique Libérienne, qu'on regarde communément comme la plus ancienne. Il est certain qu'en 431, Ephèse possédait une vaste église dédiée à Marie, dans laquelle fut tenu le troisième concile œcuménique.

Quant aux fêtes, toutes les anciennes églises patriarcales en possèdent aujourd'hui un grand nombre, notamment l'église grecque orientale et l'église catholique romaine ; celle-ci en a, sans aucun doute, le plus grand nombre. L'ancienne église égyptienne se distinguait également par son zèle dans la dévotion à Marie ; le calendrier copte marque au 21 de chaque mois, jour qui correspond au 15 du calendrier julien, une *commemoratio Dominae Virginis Mariae* [2]. En outre, de tout temps, le samedi de chaque semaine lui était consacré. Le premier exemple certain de l'observance d'une fête en l'honneur de la Mère de Dieu se trouve dans le panégyrique de S. Théodose par Théodore, vers l'an 500. On y raconte que, dans les monastères de la Palestine, on célébrait chaque année, de la manière la plus solennelle, un jour commémoratif de la Mère de Dieu (θεοτόκου μνήμη), où tous les frères se réunissaient. Malheureusement, à l'endroit cité, on ne donne ni la date de la fête, ni son nom ; cependant, on pourrait admettre avec un certain fondement qu'il s'agissait de la fête du

1. Grisar, *Gesch. Rom's u. der Paepste*, i, 194; Marrucchi, *Basiliques et églises de Rome*, p. 247.

2. Cf. les calendriers édités par Selden, et le *Synaxaire* dans le Card. Mai, *Bibl. Vet. Pat.* iv.

15 août qui, de tout temps, a passé pour être le jour de la mort de la Mère de Dieu [1]. De même en Espagne, du temps de S. Ildephonse, évêque de Tolède († 667), on célébrait solennellement une fête en l'honneur de la Mère de Dieu. Ce même évêque faisait les processions des Rogations (*litania*) pendant les trois jours qui précédaient la fête et il composa une Messe propre à ce sujet. Par malheur, cette fête n'est pas spécifiée davantage ; elle n'a pu être que celle du 15 août [2].

Les fêtes de Marie célébrées actuellement dans l'Église apostolique sont, comme nous l'avons dit, en grand nombre ; parmi elles, les unes sont chômées, les autres ne sont célébrées que dans l'intérieur de l'église. On peut les diviser, par conséquent, en fêtes grandes et petites, et, eu égard au temps de leur origine, en plus anciennes et plus récentes. Au nombre des grandes nous mettons l'Immaculée Conception, la Nativité, l'Annonciation et l'Assomption ; on peut y ajouter la Purification. Les plus importantes de la seconde catégorie sont la Présentation au Temple, les Épousailles, la Visitation, auxquelles il faut ajouter aujourd'hui la fête du Saint Rosaire.

Quoi qu'en disent maints Liturgistes, il ne saurait être question d'une année liturgique de Marie. En effet, si l'on considère les fêtes dans leur ordre chronologique, les dates ne sont pas comprises dans les limites d'une année liturgique. D'après les mêmes principes que les fêtes des Saints, elles ont été fixées à des jours déterminés du

1. Usener, *Der h. Theodosius*, Leipzig, 1890, 38, 111.

2. Julien de Tolède dans *Vita S. Ildephonsi*. Tol. c. 6, Migne, xcvi, 16.

calendrier; étant des fêtes immobiles, elles ne peuvent faire corps avec l'année ecclésiastique. Néanmoins les fêtes de la sainte Vierge forment bien entre elles un cycle ; ceci a également lieu pour S. Jean-Baptiste, bien que dans une mesure restreinte. Deux de ces fêtes sont cependant rattachées à l'année ecclésiastique au moins extérieurement; c'est l'Annonciation dont la date se règle sur celle de Noël, et la Visitation dont la date dépend de celle de la Nativité de Notre-Seigneur et de celle de S. Jean-Baptiste. La première de ces fêtes coupe par conséquent le cours de l'année ecclésiastique et tombe dans un cycle auquel, intrinsèquement, elle n'appartient pas. La Conception de Marie, la plus récente de toutes les grandes fêtes de Marie, est réglée naturellement, quant à la date, par celle de la Nativité. Au reste il nous est impossible de rien dire au sujet des raisons qui ont motivé le choix des jours du mois en question, puisque nous manquons totalement de documents historiques relatifs à la première origine de ces fêtes. Elles ont été simplement établies et sanctionnées par l'usage.

Nous nous occupons d'abord des grandes fêtes chômées de Marie, dont nous exceptons pourtant la Purification qui, primitivement, était regardée plutôt comme une fête de Notre Seigneur. Par contre, on peut traiter en même temps l'origine de trois autres, savoir : de la Nativité, de l'Annonciation et de l'Assomption, car elles apparaissent en même temps dans l'histoire, c'est-à-dire au VIIe siècle. Tout ce que l'on sait de certain sur leur introduction à Rome, se limite à ce qui suit.

Dans les manuscrits plus récents du sacramentaire grégorien se trouve une remarque qui limite le travail pe S. Grégoire le Grand à la première partie du sacra-

mentaire. Elle commence par ces mots : *Hucusque*[1]. Il est dit dans cet important chapitre que tout ce qui précède est de S. Grégoire le Grand, à l'exception de ce qui regarde la Nativité de Marie et son Assomption, ainsi que certaines autres choses. On doit en conclure que le sacramentaire, en usage au temps de S. Grégoire le Grand, ne renfermait pas encore ces deux fêtes de la sainte Vierge.

Mais à la fin du VIIe siècle elles étaient déjà introduites. Ceci résulte premièrement de ce qu'elles se trouvent dans le sacramentaire gélasien, et deuxièmement d'un fait qui est raconté dans la vie de Sergius I (687-701)[2]. D'après cette relation, ce pape aurait ordonné qu'aux jours de l'Annonciation, de la Nativité et de l'Assomption de Marie ainsi qu'à la fête que les Grecs appellent « Hippapante », une procession de Rogations (*litania*) se rendrait de S. Adrien à Ste Marie Majeure. Par conséquent les fêtes en question étaient déjà en usage dans Rome à l'époque où Sergius ordonna cette procession. Celle-ci ne constituait qu'un appendice à la célébration elle-même. Ce sont là les seules sources méritant créance que nous ayons au sujet de ces fêtes de Marie[3].

Nous en pouvons déduire avec certitude une seule chose : c'est que les trois grandes fêtes précitées ne furent introduites dans l'Église romaine qu'au VIIe siècle, conclusion qui est également confirmée par les collections de sermons de l'antiquité. En effet les recueils de sermons

1. MIGNE l'a réédité (CXXI, 798) d'après PAMELIUS, *Liturg. Lat.* Col. Agr. 1571, tit. II. 70.

2. *Lib. Pont.* SERGIUS, n. 86.

3. Les trois fêtes de Marie en question sont déjà inscrites dans le calendrier des fêtes de Reims, dont l'origine est postérieure de vingt à trente ans à S. Grégoire le Grand.

si riches des SS. Augustin, Léon le Grand, Pierre Chrysologue[1], Fulgence et Maxime de Turin, ne renferment aucun sermon pour les fêtes de la sainte Vierge. Toutes les grandes fêtes de Marie et la plupart des petites sont plutôt d'origine orientale et n'ont trouvé le chemin de l'Occident que relativement tard. Ce qui explique également qu'aucune d'entre elles n'est enchaînée dans l'année ecclésiastique, ce qui pour la plupart aurait pu se faire facilement. Étant donnée la dépendance de l'Italie par rapport à Byzance et les relations de la chaire apostolique avec la cour impériale, il ne pouvait manquer qu'elles fussent acceptées par Rome.

§ 27. — *LES TROIS PLUS ANCIENNES FÊTES DE LA SAINTE VIERGE.*

La Nativité, l'Annonciation et l'Assomption de Marie.

I. — LA NATIVITÉ DE LA SAINTE VIERGE.

Cette fête semble s'être propagée lentement, car dans maint calendrier qui porte déjà l'Assomption, la Nativité fait encore défaut, par exemple dans le calendrier gothico-gallican, dans celui de Luxeuil, dans celui de Tolède du xe siècle et dans le Mozarabique. Il va sans dire qu'elle ne se rencontre pas dans les *ordres* de fêtes de date plus ancienne. Par contre elle est insérée, en même temps que l'Assomption, dans le sacramentaire gélasien et dans les calendriers francs du temps carlo-

1. Parmi les sermons de S. Pierre Chrysologue il y en a, il est vrai, qui portent la suscription : *de Annunciatione* (140, 142 et 143); mais le n° 140 ne se rapporte pas à une fête de la sainte Vierge, et les deux autres ont été prononcés le jour de Noël.

vingien, lesquels subissaient alors les influences de Rome. Nous la trouvons pour la première fois dans les *ordres* de fêtes de Reims mentionnés plus haut et dans Bède le Vénérable. On ne peut pas dire, par conséquent, qu'elle fût célébrée universellement au VIIIe et au IXe siècles, bien qu'elle soit en usage dans maint endroit à une époque antérieure. D'aucuns ont même affirmé qu'elle fut introduite par Fulbert de Chartres [1] († 1028). Cette assertion est certainement fausse. Peut-être a-t-il contribué à la propager davantage dans le Nord de la France, puisqu'on a de lui deux sermons pour cette fête ; il paraît que ce sont les plus anciens, parmi les authentiques, écrits en langue latine. Dans l'homilétique grecque, elle est représentée par deux sermons d'André de Crète [2]. On n'a pas pu trouver encore la raison qui a fait choisir le 8 septembre comme jour anniversaire de la Nativité de Marie [3].

II. — L'ANNONCIATION DE LA SAINTE VIERGE.

De nos jours le titre officiel que porte cette fête est celui de *Annuntiatio B. Mariæ Virginis*. A une époque plus ancienne on disait également : *Annuntiatio angeli ad B. M. V.* comme aussi *Annuntiatio Domini* [4], *Annun-*

1. C'est l'avis de THOMASSIN, 409 ; cfr. MIGNE, CXXXV, 406. Il est vrai que Fulbert désigne la fête comme une fête plus récente. *Sermo* 4, MIGNE, CXLI, 320.

2. MIGNE, *P. gr.*, XXVII, 806.

3. ALT, p. 61, pense « que le voisinage du 14 septembre, jour initial de l'année ecclésiastique orientale, décida de ce choix : choix si heureux que l'Église Romaine ne put faire autrement que de l'accepter ». Aucune de ces deux assertions n'est exacte.

4. C'est le titre que porte la fête dans le *Lib. Pont.* et dans le calendrier de Fronteau. Dans Bède on lit : *Annuntiatio Do-*

tiatio Christi et même *Conceptio Christi* et autres semblables qui éveillent l'idée qu'on la regardait plutôt comme une fête de Notre Seigneur que comme une fête de la Sainte Vierge. Il est clair qu'elle ne doit son existence qu'à la fête de Noël et à la date adoptée pour la naissance de Jésus-Christ (25 décembre). Cependant les rapports qu'elle a avec Marie sont si prédominants, qu'il faut la considérer comme une fête de la Sainte Vierge.

On sait que, d'après l'antique usage ecclésiastique, on ne célébrait pas pendant la sainte quarantaine de fêtes de martyrs, ni d'autres Saints, et l'Église d'Espagne observait cette règle également par rapport à la fête qui nous occupe. Mais, à Constantinople, on faisait une exception en faveur de cette fête, exception qui fut expressément approuvée par le synode *sub trullo* (692, can. 59). La fête manque encore dans l'ancien Missel gallican et dans le lectionnaire de Luxeuil. Mais à Rome, où les sacramentaires gélasien et grégorien renferment la fête, on avait adopté pour elle la même date que dans l'Orient.

Si le lectionnaire de Silos (vers 650) marque dans l'Avent une fête mariale (*S. Mariæ*) sans en préciser autrement l'objet, ce ne peut être que la fête de l'Annonciation. Mais un peu plus tard, le dixième synode de Tolède (656) se prononça au sujet de la divergence qui existait relativement à la date de la fête. Des influences étrangères (*traducti homines*) en furent la cause. Le synode se déclara en faveur de la date reçue jusque-là et décréta dans son premier canon, que, dans toute

minica. Le titre grec de la fête porte : Ευαγγελισμός τῆς αγίας θεοτόκου.

l'Espagne, elle serait célébrée huit jours avant Noël, c'est-à-dire le 18 décembre.

Mais en Orient, l'autre date était si profondément enracinée qu'on en faisait usage pour des déterminations chronologiques. Ainsi, par exemple, il est dit dans la chronique pascale d'Alexandrie que, dans l'année 624, au jour de l'Annonciation, Héraclius serait parti pour l'Orient avec ses forces armées [1]. Cette information et autres indiquent qu'en Orient la fête fut adoptée plus tôt et se répandit plus largement. Il faut remarquer notamment que les Arméniens schismatiques, dont l'année ecclésiastique est d'ailleurs très primitive, ont également cette fête qu'ils célèbrent le 7 avril. Cette date s'explique. N'ayant pas adopté la fête de Noël, ils célèbrent encore au 6 janvier la Nativité de Notre-Seigneur, comme on le faisait anciennement. Or, en rétrogradant de neuf mois, on arrive au 7 avril. Les Arméniens ont donc certainement célébré cette fête avant leur séparation d'avec l'Église. Mais dès le v[e] siècle elle était connue et aimée en Orient, comme le prouvent les sermons de Proclus, Patriarche de Constantinople (†446), et de S. Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne († 450) [2].

Ainsi les deux dates de la fête existèrent pendant longtemps dans l'Église, l'une à côté de l'autre. Le 25 mars avait en sa faveur le plus grand nombre d'églises, mais l'autre pratique gagnait des partisans notamment

1 *Chron. pasch.* Olymp. 351, éd. Bonn. I, 713.

2. Petrus Chrysol. *Sermo* 140, 142, Migne, lii. Au nombre des sermons apocryphes de S. Léon il s'en trouve un également pour l'Annonciation ; on pense que c'est la traduction d'un sermon de Proclus. *Serm.* 15. Cf. l'annotation de Ballerini, dans Migne, liv, 508. — Proclus, Or. i, Migne, P. gr. lxv, 679.

dans la Haute Italie, puisque le rite milanais mettait la fête de l'Annonciation au ɪvᵉ dimanche de l'Avent. Dans le midi de la France, il y eut quelques légères discussions et des divergences au sujet des dates discordantes, lesquelles cessèrent avec la victoire de la pratique romaine. En effet des moines espagnols qui vinrent à Cluny sous l'abbé Odilon, demandèrent à célébrer la fête selon leur manière, ce qui leur fut accordé; au ɪxᵉ siècle, quelques synodes s'occupèrent de cette question, mais se décidèrent, manifestement par égard pour Rome, en faveur du 25 mars[1].

Dans le cours ultérieur des choses, on montra au sujet de cette question le plus large esprit de conciliation. Les Espagnols acceptèrent deux fois la fête dans leur *Missale mixtum*, savoir au 18 décembre et au 25 mars, avec la même messe[2]; à Rome, au xvɪɪɪᵉ siècle, on établit la fête de l'attente de l'enfantement de la sainte Vierge (*Exspectatio partus* B. M. V.)[3], dont la messe a beaucoup de rapports avec celle de l'Annonciation, et le même évangile.

Les sermons de Proclus, mentionnés ci-dessus, donnent lieu à une remarque importante. Ce même prédicateur, dans un autre endroit de ses ouvrages, fait l'énumération des jours de fêtes célébrés en son temps et dans son diocèse. Or l'Annonciation ne se trouve pas au nombre de ces fêtes[4]. Si malgré cela on a de lui deux

1. Radulfus Glaber, *Hist.* III, 3.
2. Migne, lxxxv, 170, 734.
3. Holweck, 292. Quand le 25 mars tombe un des jours compris entre le dimanche des Rameaux et le dimanche *in albis*, la fête de l'Annonciation est transférée au lundi suivant. V. des remarques historiques à ce sujet dans Binterim (*Denkw.* v, 356).
4. Proclus, *Os.* III, c. 2. Si dans les grandes collections de sermons (p. e. Combefis, *Bibl. Concion.*) on trouve cités ou re-

sermons sur cet événement, si, de plus, le jour est clairement désigné comme un jour de fête, on ne peut autrement expliquer cette anomalie qu'en admettant, qu'au v[e] siècle, l'Annonciation de la sainte Vierge était célébrée en maints endroits à l'intérieur de l'église, mais n'était pas encore reconnue comme fête d'obligation.

Si l'on fait valoir l'idée de l'année ecclésiastique exprimée au § 26, l'Annonciation serait mieux à sa place pendant l'Avent, où l'avait justement placée l'ancienne Liturgie espagnole. Mais comme l'Eglise orientale, dans laquelle la fête a été primitivement instituée, n'a pas suffisamment développé l'idée de l'année liturgique, elle ne lui incorpora pas les fêtes mariales, mais les traita comme les fêtes ordinaires des Saints en les fixant à des jours déterminés du mois. Il en résulta que l'Annonciation, au lieu de tomber pendant l'Avent, tombe dans le Carême; que parfois même elle apparaît dans la Semaine Sainte comme un corps étranger qui vient troubler l'harmonie. Aussi ne peut-on pas considérer comme une perte pour l'ensemble que dans l'Amérique du Nord cette fête ait été supprimée dans les derniers temps[1]. Lorsque la fête tombe un des jours compris entre le dimanche des Rameaux et le dimanche *in albis*, elle est transférée.

produits des soi-disant sermons de très anciens auteurs tels qu'Origène, Ambroise, Athanase pour les fêtes de la sainte Vierge, il faut bien se garder de faire remonter ces fêtes à l'époque de ces auteurs. Car ces soi-disant sermons ne sont que des homélies sur des textes de l'Écriture qui conviennent à la fête et qui, pour cela, y sont insérées.

1. Nous pensons que la fête n'a pas été abolie en Amérique, mais seulement que la célébration ou la solennité en a été remise au dimanche. N. d. T.

III. — MORT ET ASSOMPTION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE.

De toutes les fêtes spéciales de la Sainte Vierge, celle-ci est très probablement la plus ancienne. N'avait-on pas soin dans l'Eglise, dès le commencement et partout, que les anniversaires de la mort des martyrs fussent conservés et sanctifiés ? Et comme plus tard on observait le même procédé quand il s'agissait des autres classes de Saints, tels que confesseurs, vierges etc., l'âme chrétienne a dû se préoccuper également, sans trop de retard, du jour de la mort de la Bienheureuse Vierge et mère de Dieu. Il est par conséquent, sinon certain, du moins probable, que la fête de la Sainte Vierge mentionnée plus haut comme étant célébrée par les moines de la Palestine, était la fête en question. En Orient, comme à Rome, le jour choisi pour commémorer la mort de Marie était le 15 août, tandis que dans la Gaule nous trouvons une date différente.

Dans les écrits des Pères, nous ne voyons que saint Épiphane qui fasse mention de la mort de la Sainte Vierge. Encore le fait-il d'une manière qui dénote qu'à ce sujet il ne savait rien de précis ni de certain [1]. Nous avons ensuite sur le même sujet une lettre du soi-disant Denys l'Aréopagite qui renferme, quant à la substance, la tradition sur la mort et l'enterrement de la sainte Vierge que popularisa plus tard Saint Jean Damascène. La date de la lettre dépendra de l'opinion qu'on se fait sur la personne et l'époque de l'auteur des écrits pseudo-dionysiens. On y nomme le jardin de Gethsémani près

1. *Haer.* 79, c. II : « Je ne dis pas qu'elle ait été immortelle, mais je ne suis pas certain qu'elle soit morte ».

Jérusalem, comme étant le lieu de la sépulture [1]. La même tradition se trouve dans l'Apocalypse apocryphe de la mort de Marie, où la 3e année après la mort de Notre-Seigneur est donnée comme l'année de cette mort [2], tandis que d'autres veulent que ce soit la 12e année.

Mais la source principale pour l'événement en question est S. Jean Damascène. S'en rapportant à l'ouvrage historique d'un nommé Euthymius qui n'est pas connu autrement, il donne à ce sujet des renseignements détaillés. Au témoignage de cet auteur, Pulchérie, femme de l'empereur Marcien (450-457), avait bâti à Constantinople, dans le faubourg Blachernée, une église en l'honneur de la Sainte Vierge, dans laquelle elle désirait en transférer les restes mortels. Dans ce but elle s'adressa à Juvénal, évêque de Jérusalem, présent au concile de Chalcédoine. Or celui-ci apprit à l'empereur et à l'impératrice que le corps de la sainte Vierge ne se trouvait point à Jérusalem, bien qu'il ait été enseveli au jardin de Gethsémani, en présence de tous les Apôtres, à l'exception de Thomas qui ne serait arrivé que le troisième jour. Lorsqu'on ouvrit le tombeau et le cercueil pour que, lui aussi, pût vénérer le corps de la mère de Dieu, on n'aurait trouvé que les linges d'où s'échappaient des parfums ; les Apôtres en conclurent que le Seigneur avait élevé au ciel le corps qui l'avait porté.

1. VETTER : *Tub. Theol. Quartalschrift* 1857, 133. La lettre est reproduite également dans NIRSCHL, *Das Grab der h. Jungfrau Maria*, Mainz, 1896, p. 80.

2. *Transitus Mariae*, dans TISCHENDORF, Apocal. apocr. Lips. 1866, p. 114.

Dans son panégyrique en l'honneur de Marie, saint Modeste, Patriarche de Jérusalem († 634), démontre que, déjà au VIIe siècle, il existait à Jérusalem un jour de fête spécial en l'honneur de la mort (κοίμησις) de la sainte Vierge. En outre, il existe des sermons sur ce sujet par André de Crète († vers 720) et Germain, Patriarche de Constantinople († 733) [1].

En Occident, l'Assomption du corps de la Sainte Vierge était connue dès le VIe siècle ; elle est affirmée par Grégoire de Tours [2].

Puis l'empereur Maurice (588-602) aurait ordonné la célébration de la mort de Marie (κοίμησις τῆς παναγίου καὶ θεομητερος) et aurait fixé le 15 août pour cette fête. Il est vrai que ce renseignement ne se trouve que chez un seul auteur ayant vécu beaucoup plus tard [3] ; néanmoins il n'est pas à rejeter complètement et devrait être interprété, ce semble, dans ce sens que Maurice accorda à la fête la reconnaissance officielle, chose qui décida en même temps de la date du 15 août. La fête elle-même est, en effet, beaucoup plus ancienne. Car non seulement les communautés dissidentes qui, au Ve siècle, se séparèrent de l'Eglise, comme les Monophysites et les Nestoriens, ont gardé cette fête lors de leur défection, mais encore des églises nationales des plus anciennes, telles que les Arméniens et les Ethiopiens, la conservent dans leurs calendriers.

Il suit de là, qu'avant les Conciles d'Ephèse et de

1. Sur l'Assomption on a trois sermons de Jean (MIGNE, *Patr. gr.* XCVI), un de Modeste, Patriarche de Jérusalem (*ibid*, p. II) ; trois d'André, moine de la Palestine et depuis évêque de Crète (*ibid.* XCVII, Or. 12-14), et trois de Germain (MIGNE, XCVIII, 339-372).

2. *De gloria Conf.* l. 4.

3. NICEPHORUS, *Hist. eccl.* XVII, 28.

Chalcédoine, le 15 août a dû être adopté par l'Eglise universelle comme le jour de la mort de la Sainte Vierge, bien que les auteurs ecclésiastiques de cette époque ne le mentionnent pas.

Nous n'avons malheureusement aucun renseignement sur l'introduction de cette fête à Rome ; nous savons seulement que, sous le Pape Sergius I, vers la fin du VIIe siècle, elle y était célébrée ainsi que la Nativité et l'Annonciation. S. Léon IV ordonna depuis, vers 847, qu'elle serait célébrée avec Vigile et Octave dans la basilique Saint-Laurent hors les murs de la ville. Dans le missel *gothico-gallican* du VIIe ou VIIIe siècle, édité par Mabillon [1], ainsi que dans le missel de Luxeuil du VIIe siècle, la fête est fixée non au 15 août, mais au 18 janvier [2]. Cette circonstance permet de conclure qu'elle était en usage auparavant dans d'autres provinces ecclésiastiques en dehors de toute influence byzantine et qu'elle naquit en quelque sorte spontanément.

Il faut remarquer encore que la fête se rencontre déjà sous le titre de *Assumptio* dans les canons de Sonnatius, évêque de Reims, qu'on attribue à l'an 630 environ [3]. Dans les canons dits de S. Boniface, on remarque une certaine hésitation. Mais en vertu du canon 36 du synode de Mayence de 813, l'Assomption est garantie comme fête dans tout l'empire franc, tandis que le synode de 809 n'avait pas encore voulu l'adopter.

Chez les Latins, la fête n'était pas appelée primitivement *Assumptio*, mais s'appelait exactement comme

1. MIGNE, LXXII, 225. Cf. les annotations de MABILLON *ib.* col. 475.

2. Dans le *Martyrol. Luccense* de FIORENTINI, on lit au 21 janvier : *Depositio b. Mariae matris D. n. J. C.*

3. MIGNE, LXXX, 446. Dans HARDUIN, III, 2946, elle est également nommée.

chez les Grecs *Dormitio* ou *Pausatio*, appellation qui laisse planer le doute sur l'objet propre de la fête. On pouvait se demander s'il s'agissait simplement du décès de la Sainte Vierge, ou bien s'il était question de son assomption corporelle dans le ciel. Peut-être faut-il chercher là la raison pour laquelle, au IXe siècle, on élevait, par-ci par-là, des doutes sur l'Assomption elle-même [1].

S'éloignant de la pratique de l'Église d'Occident aussi bien que de celle d'Orient, les Coptes ont fixé au 16 janvier (21 *Tybi*) le jour de la mort de la Sainte Vierge et de son assomption au ciel. C'est ce qu'on lit dans le synaxaire du IXe siècle publié par le cardinal Maï et dans celui de Michel d'Atriba, tandis que le calendrier plus ancien du VIIe siècle, publié par Selden, marque en ce jour une fête *Planctus dominæ Mariæ*, ce qui paraît vouloir dire la même chose [2].

Dans bien des diocèses allemands et slaves, c'est l'usage de bénir en ce jour les herbes des champs. Cette cérémonie, d'origine germanique, a été accueillie par le Rituel romain. On pense qu'elle est fondée sur un usage populaire ayant des rapports avec la moisson [3].

1. H. Jürgens, *Die kirchl. Ueberlieferung von der heil. Aufnahme Mariens in den Himmel.* Innsbr. Zeitsch. für Kath. Theologie, 1880, p. 595-650.

2. Wüstenfeld, *Synaxarium des Bischofes Michael von Atriba und Malidsch*, 251 ; Mai, *Script., vet. nova coll.* IV, 1, 5 ; Seldenius, *de Synhedriis* III, c. 15, 320.

3. Une formule de bénédiction des herbes se trouve déjà dans le Rituel d'Augsbourg de 1487. V. Raich : *Katholik*, 1901, II, p. 144 ; Franz, *Das Ritual von S. Florian aus dem* XII *Jahrh.* Freiburg, 1904.

§ 28. — *ORIGINE ET PROPAGATION DE LA FÊTE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION DE LA SAINTE VIERGE.*

Les deux définitions dogmatiques émanées du pontificat de Pie IX ont cela de commun qu'elles parurent inattendues à plusieurs, bien qu'elles missent fin à des discussions qui avaient été agitées pendant des siècles. C'est notamment le cas pour le dogme de l'Immaculée-Conception, la discussion sur ce sujet ayant duré pendant mille ans. Avec la discussion dogmatique marchait de pair la controverse liturgique, à savoir s'il fallait célébrer la fête en question. Les deux controverses, l'une concernant la question doctrinale, l'autre historique, regardant les phases par lesquelles a passé la fête, sont intimement liées entre elles. Aussi ont-elles reçu simultanément une solution définitive.

L'histoire de la fête qui a précédé la définition est même plus longue encore que celle de la controverse. En effet, il faut observer en général que les fêtes de l'Eglise, dont les premiers commencements doivent être cherchés ordinairement dans l'intérieur des monastères, avaient besoin d'un temps assez long avant d'arriver à être universellement suivies et adoptées par l'autorité ecclésiastique. Cette observation peut être faite au sujet de plus d'une fête ; cependant aucune n'a une histoire aussi longue et pleine de péripéties que celle de l'Immaculée Mère de Dieu. Néanmoins depuis plus d'un demi-siècle cette fête est célébrée dans toute l'Église catholique comme fête d'obligation et elle a été adoptée même dans les pays qui, d'ordinaire, aiment à s'opposer à toute augmentation de fêtes de l'Église.

Il n'entre pas dans notre plan de donner une histoire du dogme, mais bien de faire un exposé historique précis du développement de la fête et des phases par lesquelles elle a passé. Bien qu'il ne soit pas facile de séparer complètement les deux questions, néanmoins nous ne traiterons le côté dogmatique que dans la mesure où l'histoire de la fête l'exige[1]. Des études préliminaires et louables ont éte faites sur ce sujet par le Père Passaglia et son collaborateur, le Père Clément Schrader, de la Compagnie de Jésus, dans l'ouvrage bien connu : *De immaculato Deiparae conceptu* (Romae, 1854-55, 3 volumes in-4°). Il faut rendre pleine justice à l'immense érudition accumulée dans cet ouvrage aussi bien pour la partie dogmatique que pour la partie historique ; néanmoins on ne peut plus considérer comme suffisante l'exposition historique. D'une part des recherches ultérieures ont mis au jour un fait qui donne un autre aspect à la question ; d'autre part le Père Passaglia a manqué de critique. Dans le but d'accumuler les preuves, il a fait entrer bien des choses qui, examinées de près, ne tiennent pas debout et doivent être rejetées comme défigurant l'ensemble.

Pour l'intelligence et la juste appréciation des sources il faut remarquer d'abord que, dans les temps anciens, chez les Grecs aussi bien que chez les Latins, l'expression *conceptio* (σύλληψις) était prise dans le sens actif et non, comme nous avons l'habitude de le prendre, dans le sens passif. Les termes : *conceptio Mariae Virg.* signifient par conséquent la conception de Jésus-Christ

1. Baillet, viii, 434 et Benoit xiv, *de festis*, c. 184-210, ont réuni des matériaux pour faire cette histoire.

par Marie, tandis que la Conception (*passive*) de Marie était appelée *conceptio S. Annae*.

Nous ferons remarquer dès le principe que la fête de la « Conception de Marie » n'est pas la même que celle de « l'Immaculée Conception ». Primitivement on ne faisait qu'une fête de la « Conception de la bienheureuse Vierge Marie », laquelle n'est devenue une fête de « l'Immaculée Conception » que dans le cours des siècles. Qu'on ne croie pas qu'il s'agisse ici simplement d'un titre et d'une manière de s'exprimer de peu d'importance. Le Père Passaglia n'a pas suffisamment fait attention à cette différence. Aussi, en lisant son exposé, on est tenté de croire que, dès le v[e] siècle, il y a eu une fête de l'Immaculée Conception, ce qui est complètement erroné. La simple production des sources mettra ce point en lumière et montrera que la fête, célébrée primitivement sous le titre de *Conceptionis B. M. V.*, est devenue, dans le cours des siècles, une fête de *Conceptionis Immaculatae*. Cette substitution a été précisément accomplie à mesure que la discussion dogmatique projeta de la clarté sur la question et que la thèse de la préservation de Marie du péché originel trouva, dans les écoles théologiques, un plus grand nombre d'adhérents. Mais après que cette thèse eut été admise à peu près universellement dans l'Occident, et qu'elle eut obtenu un fondement d'autorité par suite de décisions synodales ainsi que par des jugements doctrinaux des Papes, l'ancienne dénomination de la fête demeura encore longtemps en usage. Si nous examinons les livres liturgiques imprimés au XIX[e] siècle, mais avant 1854, nous y trouverons bien à la date du 8 décembre la fête de la « Conception », mais l'expression *Immaculata* ne

figurera pas dans le texte de l'office. L'exposé complet des faits historiques montrera comment les choses se sont passées.

La fête de la Conception de Marie a sa première origine dans l'Église orientale; dans l'empire byzantin elle reçut l'approbation légale à une époque où, dans l'Occident, on discutait encore dans les sphères ecclésiastiques sur son admissibilité. En effet, elle fut reconnue en 1166 comme jour de fête d'obligation avec plein repos dominical, par l'empereur Manuel Comnène, dans une constitution qui a pour titre: « Jours de l'année qui sont jours de fête complets ou à demi ». Or on sait très bien que les gouvernements sont lents à reconnaître de nouvelles fêtes ecclésiastiques, lesquelles, par conséquent, ont souvent existé dans l'Église, sans qu'elles aient reçu la sanction civile officielle.

C'était ici le cas. Le calendrier ecclésiastique de Constantinople, plus ancien d'un demi-siècle que cette Constitution, marque au 9 décembre la « fête de la Conception de sainte Anne, mère de la Mère de Dieu ». Ce calendrier ecclésiastique porte le nom de l'empereur Basile. Il s'agit de Basile II (976-1025) surnommé le « Porphyrogénète ». Pour ce motif, il faut admettre qu'à cette époque le jour de fête était adopté déjà légalement, peut-être avec un rang inférieur[1].

Un sermon de Jean d'Eubée nous renseigne d'une manière sûre au sujet de l'époque de l'introduction de la

1. Déjà l'empereur Léon VI, le Philosophe (896-903), aurait contribué à propager la fête. Passaglia (III, 1750) cite à l'appui un discours que l'empereur aurait fait et qui se trouve dans la bibliothèque Sforza, à Rome. Il ne se trouve pas parmi les discours de cet empereur imprimés dans Migne, CVII.

fête. Cet auteur, moine d'abord, puis évêque de l'île Eubée, vivait vers le milieu du VIIIe siècle ; il était contemporain de S. Jean Damascène avec lequel on le confond parfois. Or ce Jean d'Eubée dit que trois circonstances de la vie de la sainte Vierge doivent être célébrées ; puis il les énumère au chapitre dixième. La plupart de ces fêtes sont en même temps des fêtes de Notre Seigneur. Les fêtes purement de Marie sont : la Nativité, l'Annonciation et l'Assomption de la sainte Vierge. Quant à la fête de la Conception de Marie, l'auteur n'est pas bien d'accord avec lui-même : il commence par la citer au nombre des fêtes, puis, à la fin du discours, il avoue qu'elle n'est pas connue de tout le monde [1] ; néanmoins il insiste pour qu'elle soit célébrée ; finalement il pense qu'elle devrait l'être. Il suit de là clairement que, de son temps, la fête n'était pas encore acceptée partout et qu'il travaillait à sa diffusion. Si le Père Passaglia, qui cite ce discours au nombre des témoins favorables à la fête, avait examiné de plus près ce passage, il aurait vu qu'au VIIIe siècle la fête n'avait pas encore droit de cité auprès des personnes pieuses et dans les communautés religieuses, et il n'aurait pas commis la méprise de faire remonter au Ve siècle les commencements de la fête, en s'appuyant sur un *typique* de S. Sabas beaucoup plus récent et interpolé [2]. Le même auteur indique le 9 décembre comme date de la fête. Pour le reste, le sermon susdit est sans importance.

1. Εἰ καὶ μὴ παρὰ τοῖς πᾶσι γνωρίζεται, MIGNE, P. gr. XCVI, 1499. Qu'on veuille bien remarquer l'article mis devant πᾶσιν. Οἱ παντες veut dire la totalité, c'est-à-dire la communauté tout entière, ou l'Église.

2. V. au sujet du *typique* de S. Sabas ce que nous en dirons au § 38.

Le second Orateur grec dont nous possédions un sermon[1] pour la fête est Georges, évêque de Nicomédie, qui vivait un siècle environ plus tard. Il a pour titre : « Pour la conception de sainte Anne », et fut prononcé dans une réunion solennelle (πανήγυρις) ; le jour est désigné déjà purement et simplement comme un jour de fête (ἑορτή). L'Orateur ne croit plus nécessaire de faire accepter la fête et d'en recommander la célébration, mais il regarde la participation à la solennité comme une chose qui va de soi. Néanmoins, il trahit encore l'origine récente de la fête quand il fait remarquer « qu'on ne doit pas célébrer la fête comme étant plus récemment instituée, mais comme établie pour de bonnes raisons, et comme devant être observée à cause du commandement et aussi à cause de l'objet qu'elle honore. Si l'on agit ainsi, on aura part à la joie qu'elle promet ».

Ces témoignages peuvent suffire en ce qui concerne l'Orient, d'autant plus qu'ils jettent de la clarté sur l'époque de l'origine. Ainsi qu'il arrive dans des cas similaires, la première origine de la fête doit être cherchée dans les communautés religieuses. Là on eut la première idée de vénérer ce fait si intimement lié à la Rédemption. Ce furent certainement les moines auxquels on attribue la formation de la psalmodie qui, dans les heures canoniales, glorifiaient la Conception de Marie et déterminèrent dans ce but le 9 décembre, jour qui fut toujours maintenu dans les *Ménées* des Grecs. Avec le temps, la célébration franchit les murs des couvents et le cercle étroit des âmes pieuses et devint publique ; des Prédicateurs l'exaltèrent ; elle trouva de l'écho dans des sphères plus étendues, au point que, peu à peu, elle devint une

1. C'est le premier de ses discours. Migne, P. gr. C, 1353.

d'abord de dévotion, puis de précepte ecclésiastique et enfin de reconnaissance légale.

Pendant toute l'époque dont nous venons de parler, l'Italie méridionale, la Sicile et la Sardaigne faisaient partie de l'empire byzantin. Mais dès le VIIIe siècle, Byzance ne pouvait plus conserver le duché de Rome ni l'exarchat de Ravenne ; plus tard il perdit la domination sur les Pouilles, la Calabre et la Sicile, surtout depuis que les Normands s'y furent établis. La ville de Naples fut perdue la dernière. Ce ne fut qu'en 1227 que Roger II, qui se fit couronner roi des deux Siciles en 1130, la leur enleva.

La Constitution de Manuel Comnène de l'an 1166 dont nous avons parlé, ne fut donc pas publiée à Naples et n'y entra pas en vigueur. Néanmoins l'union avec Byzance avait duré trop de temps pour ne pas faire entrer également à Naples la fête de la Conception de Marie. Comme preuve qu'elle y pénétra réellement, nous avons le calendrier napolitain du IXe siècle, buriné sur marbre. Il fut découvert en 1742 à S. Jean-Majeur, et laisse voir encore d'autres influences byzantines. Même en faisant abstraction des faits historiques cités plus haut, rien que la dénomination de Conception de sainte Anne et la date du 9 décembre parlent en faveur de l'origine byzantine de la fête. Ainsi, pour ce qui est de l'histoire de la fête, Naples avec l'Italie méridionale et la Sicile doivent être rangés avec la partie orientale de l'Église universelle. On y célébrait la fête quand, à Rome, personne n'y songeait encore.

De ces données on peut inférer qu'au commencement du VIIIe siècle la fête de la Conception de la Sainte Vierge était déjà connue dans l'empire byzantin, mais sous un

nom différent de celui sous lequel elle est connue de nos jours. La fête était-elle identique avec la nôtre, quant à l'idée et à la nature ? Le lecteur répondra lui-même à cette question. Plusieurs choses sont sans aucun doute en faveur de l'affirmative. Car les auteurs grecs attribuent à Marie les louanges les plus magnifiques qu'on puisse imaginer — les leçons de l'office du 8 décembre, actuellement en usage, en fournissent des preuves plus que suffisantes — et l'élèvent non seulement au-dessus de tous les hommes, mais au-dessus de toutes les créatures. D'ailleurs la fête de la Conception n'avait, à proprement parler, de sens que dans l'hypothèse de considérer Marie exempte de péché, tout comme les Grecs célèbrent aussi une fête en l'honneur de la conception de saint Jean-Baptiste, uniquement parce que le saint Précurseur fut sanctifié dans le sein de sa mère, tandis qu'ordinairement on ne célèbre pas les jours de la naissance des Saints, mais celui de leur mort. Tout cela est pour l'affirmative ; d'autre part, les Pères grecs n'ont jamais employé ni trouvé l'expression qui eût été décisive ; jamais ils n'ont soulevé la question si Marie a été conçue sans péché.

A vrai dire, il est difficile de maintenir l'affirmative en face de ce fait que les Grecs de nos jours ne donnent pas à leur fête de la Conception de Marie le sens indiqué plus haut, et qu'elle signifie chez eux très peu de chose. Leurs Bréviaires disent à ce sujet : « Dieu envoya son ange aux deux dévots Joachim et Anne et leur fit annoncer l'enfantement de celle qui était stérile, afin de préparer la Conception de la Vierge ». Ainsi la Sainte Vierge Marie fut conçue à la suite, il est vrai, d'un message, mais néanmoins par l'union avec l'homme et

de sa semence; Notre Seigneur Jésus-Christ seul étant né de la Sainte Vierge Marie, d'une manière ineffable, sans la coopération de l'homme et de sa semence ».

L'annonce de l'ange mentionnée en cet endroit est basée sur une légende apocryphe qu'on rencontre au VIIIe et au IXe siècle dans les sermons byzantins sur la Sainte Vierge. Joachim aurait voulu, selon l'usage des Juifs, offrir un sacrifice dans le temple, mais en aurait été empêché et en outre injurié par des gens de la tribu de Ruben, parce qu'il était sans enfants. La chose l'aurait tellement peiné qu'il ne serait pas rentré dans la maison, mais se serait retiré dans un endroit solitaire. Anne, très inquiète à son sujet, aurait alors prié Dieu instamment et aurait su par un ange qu'elle deviendrait la mère d'une fille grandement enrichie des grâces divines. Cette légende a son origine dans l'évangile primitif de S. Jacques et occupe une large place dans les sermons de Jean d'Eubée et de Pierre de Sicile. Elle a pénétré également dans l'Occident où elle a même exercé quelque influence sur les beaux-arts [1].

Les bréviaires grecs font connaître qu'une idée étrange s'était accréditée parmi les peuples, idée contre laquelle ils réagissent, bien entendu, à savoir que Marie était née sept mois après sa conception ; on verra plus loin le motif pour lequel il importe de rappeler ici cette naïveté. Remarquons seulement que, par tout ce que nous venons de dire, la fête chez les Grecs était bien amoindrie quant à sa signification.

Il en a été autrement dans l'Occident [2]. Ici la fête

1. L'idée est exprimée dans le beau tableau de Hans Holbein l'aîné, à la cathédrale d'Augsbourg; dans la fresque de Procaccini de l'église *Santa Maria dell' Orto* à Rome etc.

2. La date du 8 décembre en Occident au lieu du 9 usitée chez

apparaît quand son développement s'arrête en Orient. Elle fait son entrée d'abord timidement dans des sphères privées et dans les monastères ; puis elle est adoptée par des diocèses, non cependant sans qu'il se produise quelque opposition. D'autre part, à la première apparition officielle de la fête s'éleva aussitôt la discussion sur son fondement doctrinal et sa raison d'être, discussion qui s'est continuée à travers les siècles pour n'être définitivement terminée qu'à notre époque.

Avant d'examiner l'introduction de la fête dans les différents pays, faisons trois remarques importantes. Premièrement il ne s'agissait que d'une fête de la Conception de la Sainte Vierge, non d'une Conception Immaculée ; deuxièmement elle ne devint pas fête d'obligation, mais de dévotion seulement ; troisièmement enfin, le fait de son introduction dans un ordre religieux ou un couvent particulier ne constituait pas son adoption par le diocèse ou le pays dans lesquels le monastère était situé.

Nous avons d'abord des renseignements certains et précis par rapport à l'Angleterre ; on nomme comme y ayant pris une part active les personnages suivants : un certain Elsinus ou Helsinus, moine du couvent de Saint Augustin et plus tard abbé de Ramsey dans le diocèse de Worcester (1080-1087), S. Anselme, évêque de Cantorbéry et son neveu du même nom, Osbert de Clare, Prieur de Westminster, Warinus doyen à Worcester, l'abbé Hugues de Reading, enfin l'historien

les Grecs, s'explique probablement par ce fait que, dans le calendrier romain, la manière d'écrire VI *Idus Dec.* correspond à la date de la Nativité VI *Idus Sept.*, tandis que le 9 décembre s'écrit V *Idus*.

Eadmer. Avant d'exposer en détail les événements, il sera bon de donner quelques renseignements sur la vie de ces hommes ; nous parlerons en dernier lieu du personnage nommé le premier.

Le célèbre docteur de l'Église, saint Anselme, d'origine germanique ainsi que l'indique son nom, était né à Aoste en 1033 ; en 1056 il entra dans l'ordre des Bénédictins, dans l'abbaye du Bec en Normandie, dont Lanfranc était alors abbé. Il devint abbé lui-même de ce monastère en 1078 et, comme tel, entra en relations avec Guillaume I[er] et Guillaume II rois d'Angleterre, pays avec lequel la Normandie, à cette époque, était politiquement unie. Pendant une maladie de Guillaume II, lui-même fut élu archevêque de Cantorbéry, en 1093, et confirmé par le roi. Mais bientôt il eut avec lui des divergences d'idées relativement à l'investiture et aux biens de son église, ce qui le détermina à se rendre à Rome où il demeura jusqu'à la mort du roi. Il eut également des dissentiments avec Henri I, successeur de Guillaume, par suite desquels il demeura en France jusqu'en 1106, époque à laquelle fut passé un accommodement en vertu duquel il put retourner en Angleterre où il occupa son siège épiscopal jusqu'à sa mort ; celle-ci arriva le 21 avril 1109.

Anselme le jeune, son neveu, fils de sa sœur, était originaire de la Lombardie. Sa jeunesse fut confiée au monastère de Saint Michel à Chiusa. Il reçut sa formation théologique chez les Bénédictins de Cantorbéry [1]. Après la mort de son oncle, nous le trouvons abbé de Saint-Sabas à Rome, poste qu'il n'occupa que peu de temps. Puis, en 1115, il fut chargé par le Pape de remettre le Pallium à Radul, archevêque nouvellement élu de Cantorbéry. Ayant, en qualité

1. V. comme se référant à lui ANSELME. Ep. III. 43 et 77 ; IV, 114 dans MIGNE CLVIII. EADMER, *Hist. novorum* V, 492 et 497, MIGNE, CLIX le mentionne également.

de Légat, revendiqué énergiquement les droits pontificaux relativement au choix des évêques, il tomba en disgrâce auprès du roi Henri et dut se retirer en Normandie jusqu'au moment où une convention fut conclue entre le Pape Calixte I et le roi. Alors il fut élu abbé du monastère bénédictin de Edmundsbury et confirmé en cette qualité en 1121. Il occupa cette charge jusqu'à sa mort (11 janvier 1148). La tentative, faite en 1136 par une partie du chapitre de la cathédrale de Londres à l'effet de le faire évêque, n'eut pas d'effet, mais fut pour lui une source de beaucoup de contrariétés.

L'anglo-saxon Eadmer ou Edmer fut un disciple et un adhérent fidèle d'Anselme l'Ancien. Né dans le comté de Kent, il entra au couvent à Cantorbéry et accomgagna ensuite S. Anselme dans l'exil et à Rome. Après la mort de S. Anselme, il vécut dans la retraite qu'il ne quitta que peu de temps pour accepter, en 1120, la charge d'évêque de Saint-André dans l'Écosse, à laquelle il renonça au bout d'une année pour rentrer dans son couvent. Il y mourut après l'an 1124. Il composa une histoire d'Angleterre ainsi qu'un certain nombre de vies de Saints d'Angleterre et quelques traités théologiques au nombre desquels il y en a deux en l'honneur de la Sainte Vierge (*De excellentia Virginis Mariæ* et *De quatuor virtutibus Mariæ*). Dans ces derniers temps on a démontré jusqu'à l'évidence qu'il est également l'auteur de l'écrit sur la Conception de Marie (*de Conceptione S. Mariæ*) que, jusqu'à ces jours, on attribuait ordinairement à l'un des deux Anselme [1]. L'écrit ci-dessus mentionné d'Eadmer sur l'excellence de la Sainte Vierge, fait

1. Dans les manuscrits, il se trouve au milieu des œuvres de S. Anselme l'Ancien, auquel il était d'abord attribué. Le Père de Buch et autres l'attribuèrent à son neveu. Mais dans le plus ancien manuscrit de Cantorbéry du XII[e] siècle, il est mentionné expressément comme l'œuvre d'Eadmer, cf. Thurston et Slater, *Eadmeri Mon. Cant. tractatus de Conceptione S. Mariae*; Frib. Brisg. 1904.

ressortir d'une manière particulière la coopération de Marie à l'œuvre et à la Passion de Jésus-Christ. L'auteur y garde une attitude neutre vis à vis de la doctrine de l'Immaculée Conception et admet la possibilité qu'Elle n'ait été purifiée du péché originel qu'à l'Annonciation de l'ange. Mais dans l'ouvrage *de conceptione S. Mariæ*, il se fait le champion de l'introduction de la fête et cherche à en motiver le fondement doctrinal qu'il défend avec chaleur et non sans éloquence contre plusieurs objections, ayant reconnu, dit-il, la justesse de la cause après un examen plus approfondi. Le fait que cet ouvrage est le premier qui se soit proposé comme but de défendre cette thèse, lui donne un intérêt particulier.

Si nous passons aux renseignements qui nous sont transmis relativement à l'introduction de la fête en Angleterre, nous rencontrons d'abord l'histoire d'Elsinus, personnage nullement légendaire mais historique. Il était moine de S. Augustin de Cantorbéry, puis abbé de Ramsay de 1080 à 1087, à l'époque, par conséquent, de Guillaume I, dit le Conquérant. Un récit qui paraît légendaire mais qui, au moyen âge, avait largement cours sous des formes différentes, soit comme sermon soit comme lettre de S. Anselme l'Ancien, soit autrement, prétend qu'Elsinus fut envoyé en Danemark par Guillaume, chargé de porter des présents au roi et de s'informer si ce monarque préparait une invasion dans l'Angleterre. Il aurait rempli sa mission, mais au retour il aurait été surpris par une tempête si violente que les cordages se rompirent, les rames se brisèrent et que le naufrage parut imminent. Dans cette extrémité, pendant que tous attendaient la mort et invoquaient le secours de Marie, un personnage en habits pontificaux aurait apparu — il s'agit de S. Nicolas, patron des navi-

gateurs — lequel, appelant Elsinus par son nom, lui aurait assuré le salut s'il promettait de célébrer chaque année, au 8 décembre, la Conception de Marie et d'en porter d'autres par ses exhortations à solenniser cette fête. Elsinus le promit et tous furent sauvés [1].

Cette relation, qui a tout l'air d'une légende, a été beaucoup utilisée dans les temps anciens pour les leçons du Bréviaire[2], mais dans les temps modernes elle a été fortement révoquée en doute. Gerberon, le savant Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, éditeur des œuvres de S. Anselme, a objecté contre la légende qu'après la bataille de Hastings, en 1066, Guillaume s'est rendu en Normandie et que la descente des Danois s'est effectuée peu de temps après. Gerberon s'est mépris sur la date du voyage. Elsinus l'a entrepris, non quand il était simple moine, mais en qualité d'abbé, ce qui d'ailleurs est parfaitement vraisemblable. Le voyage doit donc être placé entre 1080 et 1087 et non en 1066. Quoi qu'il en soit, en admettant d'ailleurs que le récit paraisse légendaire, il peut avoir au moins cela de vrai qu'Elsinus a introduit dans son monastère la fête du 8 décembre [3].

Deux lettres d'Osbert de Clare, défenseur ardent de

1. Il y a, parmi les œuvres apocryphes de S. Anselme, deux relations au sujet d'Elsinus (Migne clix, 319-326). Dernièrement Thurston et Slater en ont donné deux autres, Eadmeri, *Mon. Cant. tract. de Concept. S. Mariae* 88-98. Un autre se trouve dans Lechler. Mittelalt. Kirchenfeste, 92.

2. Par exemple, dans le Bréviaire romain de 1473 (à la Bibliothèque de l'Université de Fribourg en Brisgau), dans celui de Sion de 1493 (musée national de Zurich) et dans celui de Constance de 1509.

3. Gerberon, dans l'introduction aux œuvres de S. Anselme, Migne, clviii, 43.

a thèse doctrinale, écrites dans les années 1128 et 1129, témoignent qu'Anselme le jeune a introduit la fête dans son couvent d'Edmondsbury. Il se plaint en termes amers de ce que deux évêques, Roger de Saint-Alban et Bernard de Menevia, empêchaient l'introduction de la fête. Ils avaient même tenu un synode et avaient interdit la fête comme une innovation. Ce fait et la circonstance qu'Osbert lui-même n'ose pas parler de l'Immaculée Conception le jour du 8 décembre « par peur de ses adversaires », comme il dit, prouvent combien grande a dû être du côté du clergé séculier anglo-saxon l'opposition aussi bien contre la fête que contre le dogme lui-même[1].

D'après ce que nous venons de dire, il faut de plus enregistrer comme historiquement démontré que, vers l'an 1128, la fête de la Conception de Marie était célébrée comme fête ecclésiastique dans plusieurs monastères bénédictins d'Angleterre, notamment dans ceux de Ramsay, d'Edmundsbury et Reading, ainsi qu'à Worcester et Westminster[2] et peut-être dans quelques autres, sans cependant que la célébration sortît aucunement des murs des couvents. Elle devait d'ailleurs être faite avec discrétion, puisque des personnages importants ecclésiastiques et séculiers la voyaient d'un mauvais œil, et qu'on ne pouvait pas compter la voir adopter par le clergé séculier, les évêques et les synodes. Bien plus, un synode de cette époque alla même jusqu'à la prohiber. L'adoption de la fête n'eut lieu qu'au XVe siècle.

1. Les lettres d'Osbert ont été publiées d'abord avec celles d'Herbert de Losingo par Robert ANSTRUTHER (Bruxelles 1846), d'une manière incorrecte et incomplète. Elles ont été publiées dernièrement par THURSTON et SLATER. l. c. 53.

2. OSBERT DE CLARA, dans THURSTON et SLATER, App. B. 66 suiv.

Si l'on examine les circonstances politiques et ecclésiastiques de cette époque, on est surpris qu'une telle innovation — car la fête est nommée ainsi dans les écrits cités — ait pu se produire précisément en Angletere. Au XI[e] siècle, en effet, le pays était déchiré par des guerres intestines, et éprouvé par des invasions ennemies, tandis qu'au dire d'historiens anglais contemporains, le clergé indigène était entaché de simonie et d'esprit mondain[1]. Ce n'est pas là l'atmosphère apte à la naissance d'une fête qui touche si profondément l'intime de la vie pieuse. Cela étant, il fallait une excitation venue du dehors; celle-ci vint indirectement de l'Orient ; elle eut pour intermédiaire la Normandie dont un grand nombre de moines et de clercs aussi savants que zélés se fixèrent en Angleterre après la conquête de ce pays par les Normands. Or l'union politique ou du moins dynastique de l'Angleterre avec la Normandie ne date pas seulement de la bataille d'Hastings (1066), mais remonte au temps du roi Edouard le Confesseur qui avait été élevé en Normandie et d'Ethelred II, dont l'épouse Emma fut une princesse normande.

L'introduction officielle de la fête de la « Conception

1. Osbert, Epist. 1 l. c. p. 55. *Et in hoc regno et transmarinis partibus a nonnullis episcopis et abbatibus in ecclesiis Dei instituta est illius diei recordatio.* Il ressort assez clairement de la seconde lettre d'Osbert et d'autres indications que la fête était adoptée *in hoc regno*, c'est-à-dire en Angleterre, non par des évêques, mais par des abbés. Ce qui vient d'être dit ne s'applique par conséquent qu'à la Normandie. En parlant de Grebert de Londres, le seul évêque qu'il dit favorable à la fête, il emploie l'expression « qu'il est suffisamment instruit de ces choses » (l. c. 58), sans dire nulle part qu'il l'ait instituée. Par les termes *transmarinae partes*, les chroniqueurs de ce temps entendent toujours la Normandie et la Bretagne.

de Marie » ne commença en Angleterre qu'au XIIIe siècle et ne fit que de lents progrès. Le Concile provincial d'Oxford (1222, *can.* 8) se refusa encore à l'adopter comme fête chômée, mais en permit la célébration privée. Le synode diocésain de Worcester ne la mentionne aucunement dans la liste des fêtes. Par contre elle fut célébrée en 1228 dans le couvent et le diocèse de Saint-Alban [1], et le synode diocésain d'Exeter, en 1287, l'adopta formellement par un décret, lequel, naturellement, ne pouvait être obligatoire que pour la circonscription du diocèse.

Cependant la fête était déjà introduite en Normandie par le clergé séculier et elle s'y maintint sans controverse, pendant qu'en Angleterre elle était à peine tolérée dans la solitude des couvents. Osbert lui-même l'affirme quand il dit dans sa lettre à saint Anselme que, dans les pays d'outre-mer, la fête était célébrée solennellement par quelques évêques [2]. Si ces mots ne désignent pas la Normandie, qu'on nous cite un autre pays du continent où la fête existât à cette époque. C'est un fait qu'au temps de l'évêque Rotrou (1165-1183) elle était établie et placée sur la même ligne que l'Annonciation [3]. Or c'était une loi dans cette province ecclé-

1. MATTHAEUS PARIS, ad ann. 1228, *Chron. mai.* III, 169.

2. WILHELM. MALMESBUR. Gesta Reg. Angliae IV, 338, MIGNE CLXXIX, 1290. — EADMER, *Hist. nov.* praef. et passim, MIGNE, CLIX, 347.

3. Ceci résulte d'un document de Gauthier, évêque de Rouen, de 1207, reproduit par MIGNE (CCVII, 1179) et provenant de la collection Bigot. Gauthier avait retenu des rentes assignées au chapitre par son prédécesseur Rotrou pour les différents jours de fête et les restitue. L'abbé VACANDARD (*Les origines de la fête de la Conc. Imm.* dans la *Revue des quest. hist.* 1897, 166) a ignoré ce document ; sans cela il serait arrivé à d'autres conclusions.

siastique, composée de six diocèses, que les églises des suffragants se conformassent, quant au rite et au bréviaire, à l'église métropolitaine[1] ; la fête par conséquent était célébrée, dès cette époque, dans la Normandie tout entière. Si la corporation des étudiants normands de l'université de Paris l'adopta comme fête patronale, ce ne pouvait être l'effet d'un caprice, mais la chose dut avoir sa raison d'être dans les usages ecclésiastiques de leur pays. Encore moins ce choix peut-il justifier l'appellation de « fête aux Normands » (*festum nationis normannicae*), sous lequel le moyen âge désignait cette solennité. Ce nom ne peut avoir d'autre origine sinon le fait que, depuis les temps anciens, la Conception était célébrée avec amour par tous les peuples normands, avant qu'elle le fût par les autres peuples de l'Occident. La chose est d'ailleurs attestée expressément par le scolastique Henri de Gand, Docteur de la Sorbonne[2]. Or, les Normands n'ont pu avoir inventé la fête, mais ils ont appris sans doute à la connaître dans la Basse-Italie où elle existait depuis longtemps, après qu'ils eurent commencé à s'y établir. Si l'on préfère ne pas expliquer d'une manière aussi réaliste la marche des choses, d'autres traces indiquent également que les deux

Lui-même d'ailleurs affirme avec preuves à l'appui, que déjà au XII[e] siècle la fête était célébrée à Jumièges et à Saint-Ouen, et certainement au XIII[e] à Fécamp.

1. *Syn. Rotom.* de 1189, can. 1 ; Migne, CCVII, 1180.

2. Henricus a Gandavo. *Quaest. quod* l. 15, 9, 13 fol. 584 B : « Normanni, in quorum territorio dicitur hujusmodi revelatio facta fuisse, *prae caeteris populis*, illam conceptionem *praecipue celebrant* » ; plus loin (fol. 385 A) il est dit encore par deux fois « festum quod a Normannis celebratur ». Cela sonne comme si avant 1260 les Normands avaient été le seul peuple à célébrer cette fête.

Anselme, les premiers partisans connus de la fête en Angleterre, ne furent pas sans subir l'influence d'autres formes de culte rendu à Marie dans l'Orient. Nous en trouvons la preuve, non seulement dans les hymnes de saint Anselme en l'honneur de la Mère de Dieu, dans lesquels le refrain *Ave sponsa insponsata* est emprunté à l'hymne nommée *acathiste,* mais encore dans une notice d'un calendrier irlandais (à laquelle, soit dit en passant, on a attribué, dans un écrit récent, trop d'importance), dans laquelle la Conception de Marie est marquée au 3 mai, d'accord avec la légende ingénue des Grecs [1] d'après laquelle Marie serait née sept mois après sa conception. En supposant même que cette insertion date réellement du IXe siècle, elle ne serait autre chose qu'une preuve de la science monacale et conduirait simplement à cette conclusion que l'auteur eut connaissance de la fable grecque dont il vient d'être fait mention et qu'il en fit usage dans son calendrier.

On se demande maintenant si, en Occident, la fête a pris son origine première dans la Normandie et dans l'Angleterre, pays unis politiquement depuis 1066, ou bien si elle a existé ailleurs à une époque plus ancienne. A en croire le Père Passaglia, elle aurait déjà été célébrée en Espagne au VIIe siècle [2]. Dans ce cas on ne s'ex-

1. Elle a dû être très répandue, puisque le bréviaire grec croit devoir la combattre, éd. de Constantinople 1843, p. 77.

2. Le Père PASSAGLIA (*De Imm. Conc.* III, 1755) ne se laisse pas davantage troubler par le fait que Mabillon ne reconnaît pas S. Ildefonse comme auteur de la *Vita* falsifiée (*Acta Ord. S. Bened.* II, 521). L'expression *Conceptio S. Virg. M. Genitricis Domini* doit s'entendre de Noël. Le fait qu'au VIIe siècle les Juifs auraient pris part (d'une manière passive) à la célébration du 8 décembre est, à vrai dire, une trouvaille par trop naïve. On regrette d'avoir à

plique pas comment elle ait pu disparaître ensuite sans laisser aucune trace. Car la Liturgie mozarabique ne l'a pas ; elle ne se trouve pas davantage dans les calendriers espagnols les plus anciens, comme par exemple dans celui de Tolède du xe siècle, édité par Morin. De plus, le Père Jésuite Lesleus, auteur de l'introduction à la liturgie mozarabique, concède sans ambages que la fête est venue de la France en Espagne [1]. Les deux arguments que donne Passaglia en faveur de sa thèse n'ont aucune valeur. Il s'appuie d'abord sur une vie apocryphe, interpolée depuis, de S. Isidore de Séville, tandis que la vie authentique, composée par S. Ildefonse, n'en dit rien ; son second argument est un article du code des Visigoths ; mais dans ce texte les mots *Conceptio S. Virginis Mariae* doivent être interprétés, à la manière de parler alors en usage, de la Conception de Jésus-Christ par Marie. Si le même auteur veut faire croire à ses lecteurs que la fête existait déjà à Crémone au xe siècle [2], il suffit de faire remarquer que, au xiiie siècle, Sicard [3], évêque de Crémone, était encore un adversaire catégorique de son introduction.

Ce qui vient d'être dit démontre, ce semble, jusqu'à l'évidence, que la fête de la Conception de Marie fut introduite à la fin du xie siècle dans les monastères béné-

constater que Schwane dans son *histoire des dogmes* (III, 414 ait copié cette erreur du Père Passaglia.

1. Lesleus, *Miss. mixtum*, Migne, lxxxv, 993.

2. Le P. Passaglia (*De Imm. Conc.* III, 1760) fait appel à un acte de donation de 1047, dans lequel se trouve l'expression *Conceptio immaculata*, terme alors inconnu, ce qui est une preuve suffisante pour croire le document apocryphe. L'acte sort de la fabrique d'Antoine Dragoni, falsificateur de profession. Cf. Sickel, *Acta regum*, etc, I, 23.

3. Sicardus, *Mitrale* c. 43, Migne, ccxviii, 614.

dictins d'Angleterre par les deux Anselme. On devra se garder néanmoins de considérer l'Angleterre comme son vrai pays d'origine dans l'Église Latine, car les deux Anselme avaient reçu leur éducation et leur instruction en Normandie, qui était devenue leur seconde patrie. De là ils avaient été appelés en Angleterre dans un âge déjà avancé, car Guillaume le Conquérant se plaisait beaucoup à confier à des étrangers les hauts postes ecclésiastiques en Angleterre.

Si l'auteur du livre *De Conceptione B. M. V.* se plaint de ce que la fête de la Conception de la sainte Vierge ait beaucoup d'adversaires, distingués par leur autorité et par leur influence, aussi bien dans le clergé que parmi les laïcs, sa plainte était certainement justifiée, car nous connaissons les noms d'un certain nombre des adversaires déclarés de la fête et de la vérité doctrinale qui en est la base; ces hommes, en général, font bonne figure dans l'histoire.

Nommons quelques Anglais et d'abord l'abbé Roger de Saint-Alban et Bernard, évêque de Saint-David ou Menevia († 1147). Le premier était ministre et conseiller du roi Henri II, le second était chapelain de la reine Mathilde. En France, nous connaissons comme adversaires de la fête, d'abord S. Bernard, puis Maurice de Sully († 1196) archevêque de Paris, prédicateur célèbre, Pierre de Celle, abbé de Moutier-la-Celle et évêque de Chartres[1] depuis 1181. Fait particulièrement digne de remarque, les liturgistes les plus importants du moyen âge, Beleth, Sicard de Crémone et Durand de Mende étaient tous adversaires de la fête[2]. Quant à l'Allemagne,

1. Petrus Cell. *ad Nicol. Mon. ep.* II, 171, Migne, ccii, 614.
2. Cf. Beleth, *Ration. div. off.* c. 146; Sicardus, *Mitrale* c. 43; Durand de Mende (*Rationale*) ne connaît pas davantage la fête.

il convient de citer Pothon, moine de Prüme, lequel, dans ses idées, est quelque peu obscur.

Si nous passons à la manière dont se sont manifestées les opinions des adversaires, il faut voir de près comment s'est comporté S. Bernard. L'occasion de manifester sa manière de voir fut la circonstance suivante. Vers l'an 1140 les chanoines de l'église de Lyon, célèbre par son antiquité et son prestige, commencèrent à célébrer la fête de la Conception de Marie, sans avoir pour eux, dans cette « innovation » l'autorité du Saint-Siège. En soi, d'après le droit canon alors en vigueur, les évêques étaient autorisés à régler l'ordre des fêtes dans leurs diocèses respectifs. Mais dans sa lettre aux chanoines, S. Bernard ne mentionne pas la personne de l'évêque. Ce détail s'explique par ce fait que la lettre fut écrite à une époque où l'église de Lyon ne possédait pas de chef reconnu, et que S. Bernard s'entremit auprès du pape pour obtenir la confirmation de Foulques, évêque élu [1]. Il se peut très-bien qu'en cette affaire les chanoines aient agi de leur propre autorité. Mais dans la lettre qu'il leur adresse, S. Bernard ne touche pas cette question de forme et insiste uniquement sur les raisons qui militent contre l'introduction de la fête. Il est de tradition, dit-il [2], de célébrer le jour de la naissance de la sainte Vierge, parce que, comme S. Jérémie et S. Jean-Baptiste, elle a été sanctifiée avant sa naissance (*fuit ante sancta quam nata*). Marie ne pouvait être sainte avant qu'elle existât ; mais son existence ne date que de la conception et celle-ci n'était pas exempte

1. Bern. Ep. 171. L'abbé Vacandard aimerait mieux placer cette lettre avant 1128, mais il n'en peut être question.
2 Bernard. Epist. 184.

de concupiscence. Il faudrait donc, si on accepte la conception sainte, accepter aussi que ses parents fussent saints; Notre Seigneur Jésus-Christ seul a été conçu du Saint-Esprit et, pour ce motif, sa conception est sainte et une fête de l'Église (*l'Annonciation*). On aurait dû, et c'est par là que conclut S. Bernard, s'adresser d'abord au siège apostolique, à l'autorité duquel il remet d'ailleurs cette affaire. Mais l'Église Romaine à laquelle cet appel est adressé, n'était pas pressée; il fallait laisser passer encore 300 ans avant qu'elle sortît de sa réserve à cet égard.

On ignore le résultat de cet écrit et l'impression qu'il produisit. Mais on ne saurait révoquer en doute qu'en France la fête prit au XIIe siècle de plus en plus pied. Malheureusement nous n'avons à notre disposition que peu de dates pour en montrer le développement progressif, car les recherches de l'histoire ecclésiastique locale devront déblayer encore le terrain. Elle existait certainement à Rouen, la capitale de la Normandie, comme on vient de le démontrer. Puis, en 1247, on en prescrit la célébration dans les statuts du Mans, de la province ecclésiastique de Tours [1] ; à Reims elle apparaît entre 1261 et 1271. Un événement de la plus haute importance fut le décret porté par le chapitre général des Franciscains, tenu à Pise en 1263, en vertu duquel la fête devait être célébrée dans l'ordre entier [2]. Bien que par ce fait la solennité ne devînt nullement de précepte pour le peuple et le clergé, néanmoins la connaissance de la fête pénétra dans le monde entier et notamment à la cour pontificale d'Avignon où l'ordre franciscain avait de

1. Mauri, *Conc.* XXIII, 761; Chevalier, *Bibl. litt.* 7.
2. Wadding, *Ann. Miss.* a. h. a.

l'influence. Au reste, l'état de la question de la fête de la Conception de Marie au xiiie siècle est parfaitement caractérisé par ces paroles de S. Thomas d'Aquin qui dit : « Bien que l'Église Romaine ne la célèbre pas, elle tolère néanmoins que d'autres églises le fassent [1] », et celles de S. Bonaventure, qui trouve justifiée une fête le jour de la Conception de Marie [2]. De cette manière le nombre des diocèses et des provinces ecclésiastiques dans lesquels la fête était célébrée devint, avec le temps, de plus en plus considérable. Nous pouvons citer pour le xive siècle les églises suivantes qui l'avaient adoptée : Cantorbéry en 1328, Trèves entre 1338 et 1343 [3], Paderborn en 1343, Munster en 1350 [4], Utrecht en 1350, Brixen en 1329, tandis que d'autres synodes diocésains, comme celui de Prague en 1355, ne l'adoptèrent pas encore. On a prétendu qu'à Liège la fête avait déjà été introduite sous l'évêque Albéron II († 1145) ; mais on objecte contre cette assertion que le synode diocésain de Liège de 1287 ne la mentionne pas dans son ordre de fêtes [5]. Le synode provincial de Cologne de 1308 ne la mentionne pas davantage, mais elle est citée dans un calendrier de Cologne du même siècle. Nous avons en faveur de Mayence le fait que la fête est employée pour dater un document de l'année 1318 [6]. Dans la province ecclésias-

1. *Summa theol.* 3, q. 27, a. 2.
2. Schwane, *Dogmengesch.* iii, 418.
3. Binterim, *Konzil.* iv, 536 A. 1.
4. Schaten, *Ann. Pad.* ad ann. 1343.
5. Passaglia, *de Imm. Conc.* iii, 1767; Binterim, Denkw. v, 1, 302.
6. Binterim et Mooren, *Die Erzdioezese Koeln I*, Düsseldorf 1892, 538; Würdtwein, *Diplom. Magunt* I, Mainz 1788, 131 nº 69. Charte du monastère de Jechaburg dans la Thuringe. V. Falk dans *Katholik* 1903, I.

tique de Cantorbéry, qui se composait de 23 diocèses, la fête ne reçut l'approbation officielle et universelle qu'en 1328, c'est-à-dire 219 ans après la mort de celui qui, le premier, avait travaillé en sa faveur[1].

Ainsi les conditions de la fête de la Conception de la sainte Vierge, sous le rapport liturgique et canonique, demeurent au xiv[e] siècle aussi imparfaites qu'elles l'avaient été au xii[e] et au xiii[e]. En général, les évêques avaient, à cette époque, le droit de régler les fêtes pour leurs diocèses, mais ce droit se bornait à faire pour leurs diocèses le choix de telles ou telles fêtes déjà reconnues ou du moins tolérées dans l'Église universelle, par exemple si sainte Marie-Madeleine devait avoir son jour de fête ou non. Ici, au contraire, il s'agissait d'un objet de fête non encore reconnu par l'Église, et les adversaires objectaient avec raison : « Elle n'est pas authentique ».

Finalement au xv[e] siècle, l'autorité ecclésiastique fit faire à la question un pas important sinon décisif. Entre temps la doctrine théologique, précisée et formulée par Jean Duns Scot, avait été acceptée à peu près partout, si l'on excepte l'ordre des Dominicains; elle avait de même la prédilection du peuple, au point que celui-ci en prenait la défense lorsqu'on l'attaquait, et que le

1. On lit dans le *Conc. Cant.* 1328, can. 2 : Venerabilis Anselmi, praedecessoris nostri, qui post alia quaedam b. M. V. antiquiora sollemnia Conceptionis festum superaddere dignum duxit. vestigiis inhaerentes statuimus etc. D'une part le synode ne dit pas qu'Anselme ait introduit la fête, d'autre part les expressions sont trop explicites pour qu'on puisse admettre, comme l'ont fait quelques auteurs modernes, une confusion entre l'oncle et le neveu, faite par le synode. On ne saurait lui attribuer une pareille légèreté. Cf. Hardouin, *Conc.* vii, 1538; Labbé-Cossart, *Conc.* xi, 2478.

synode de Bâle, d'abord œcuménique mais devenu schismatique par suite de sa rupture avec le Pape, put faire dans sa 36e séance (17 septembre 1439), une déclaration importante.

En effet, sur la proposition faite par la faculté théologique de Paris, ce synode déclara la doctrine d'après laquelle Marie, grâce à une faveur particulière, n'a jamais été soumise au péché originel « comme étant une doctrine pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, à la raison et à la sainte Écriture » ; il porta défense d'enseigner le contraire. En même temps il renouvelait la prescription relative à la célébration de sa « sainte Conception, laquelle est faite le 8 décembre par l'Église romaine et par d'autres églises »[1]. Si le synode avait été œcuménique, la question aussi bien quant au dogme que quant à la fête eût été formellement tranchée. Malgré cela, le décret ne resta pas sans exercer une influence favorable, comme le prouve déjà ce fait que, dans le bréviaire de Mayence de 1507, il forme les leçons du second Nocturne de la fête. Il contribua également à sa rapide propagation, ainsi qu'il résulte clairement d'un synode provincial tenu à Avignon, en 1457, sous la présidence d'un Cardinal Légat du Pape, où elle fut expressément approuvée et adoptée[2].

Si les Pères du Concile de Bâle pensaient que la fête était célébrée également le 8 décembre par l'Église Romaine, ils ont émis une opinion qui appelle une réserve. C'est un fait qu'elle était déjà célébrée solennellement à Avignon sous les yeux de la cour pontificale, sans ré-

1. Hardouin, Conc. viii, 1266; Schwane, *Dogmengesch.* iii, 427.
2. Nat. Aexander, *Hist. eccl.* viii, 546, éd. Paris, 1627; Labbe-Cossart, *Conc.* viii, 1403.

clamation de sa part, et aussi qu'à Rome elle était solennisée par des Congrégations religieuses. Il se peut, par conséquent, que Alvarus Pelagius († 1340), comme on le rapporte, ait prêché en ce jour à Rome. Mais cela ne prouve pas qu'à cette époque le *diocèse de Rome* et la cour pontificale aient adopté la fête. Pour cela il faut avant tout que le jour en question soit marqué dans le calendrier ecclésiastique et traité comme tel dans le bréviaire et dans le missel. Avec cela la fête est instituée comme fête ecclésiastique ; mais la fête civile, publique avec le repos dominical, ne subsiste pas encore. D'ailleurs d'aucuns à Bâle contestèrent que l'Église Romaine la célébrât.

Comme nous l'avons dit, l'ordre franciscain avait reçu la Conception de Marie au nombre des fêtes qui devraient se célébrer dans l'ordre ; à partir de cette époque il la solennisait partout dans ses églises, même dans les résidences des Papes tant à Avignon qu'à Rome. D'autres ordres suivirent son exemple, notamment les Bénédictins, les Cisterciens et les Carmes qui avaient également des maisons à Rome [1]. Comme il y avait à Rome beaucoup d'églises de ces ordres religieux, on pouvait croire que l'Église Romaine fêtait également le mystère, d'autant plus que les Papes connaissaient la solennité et la toléraient. Voici maintenant que, dans la personne de Sixte IV, un Franciscain monta sur le siège de Pierre (1471-1484). Ce fut lui qui fit enfin le pas décisif et reconnut une fête que ses prédécesseurs

1. A Rome, la fête était célébrée avec une particulière solennité dans l'église des Carmélites. Sous Innocent VIII la communauté des Sœurs de l'Immaculée Conception prit son origine dans la même ville. PASSAGLIA, *De Imm. Conc.*, III, 1776.

avaient seulement tolérée ou favorisée. En date du 27 février 1477 [1], il fit paraître la constitution *Cum prae excelsa* dans laquelle il enrichit d'indulgences la participation à la fête. En particulier il accorda à tous ceux qui, au jour de la fête, récitent l'office composé par Nogarolide Vérone, notaire pontifical, ou bien assistent à la messe ou aux heures canoniales, les mêmes indulgences que ses prédécesseurs avaient accordées pour la Fête-Dieu. Avec cela la nouvelle fête était adoptée par le diocèse de Rome et elle fut insérée au calendrier, dans le bréviaire et dans le missel. Mais la fête demeura une fête de dévotion, non de précepte. Il faut remarquer encore que par là aucun progrès n'était réalisé dans le domaine du dogme ; car, dans son décret, le Pape ne parle que de la conception de l'Immaculée (*conceptio Immaculatae*, ou bien, comme il s'exprime dans un autre endroit du même décret, *praelibatae Virginis*, et non de la « Conception immaculée ».

Cet acte officiel n'est pas le seul que Sixte IV ait accompli en faveur de la fête. En 1479 il fit construire, dans l'antique basilique de Saint-Pierre, une chapelle dédiée en l'honneur de la conception de Marie et des saints François d'Assise et Antoine de Padoue, Saints franciscains, et la dota. Cependant, en 1483, il se vit obligé de prohiber par une constitution particulière aux adversaires et aux partisans de la doctrine de l'Immaculée Conception de s'anathématiser mutuellement, ce qui prouve que la controverse était très vive

1. Passaglia, l. c. p. 1777, donne par erreur l'an 1476 comme date du décret. Il se trouve dans les *Extrav. comm.* III, 12, 1 et commence par les mots *Cum prae excelsa* et non par *Cum praecelsa* comme l'écrit Passaglia.

à cette époque. Peu de temps après, il y eut également des disputes véhémentes en Allemagne, à Francfort sur le Mein, à Marbourg et à Heidelberg, ainsi qu'à Berne dans la Suisse.

En vertu du décret de Sixte IV de l'an 1477, l'office de la fête était enfin prescrit pour le diocèse de Rome, et cela sous le rite *double*. Mais l'ordonnance ne s'étendait pas aux autres diocèses ; ceux-ci, après comme avant, avaient la liberté de l'accepter ou non. Clément VIII l'éleva au rite double majeur et Clément IX y ajouta une Octave ; enfin Clément XI, en vertu d'un décret du 6 décembre 1708, la prescrivit à l'Église universelle[1]. Dans le royaume d'Espagne, elle était devenue fête d'obligation depuis que, sur les instances du roi Philippe IV, le Pape Innocent X l'eut accordée par sa constitution du 16 novembre 1644[2]. Mais elle ne devint telle dans l'Église universelle qu'en 1854, grâce à l'énergique impulsion de Pie IX.

On le voit, les efforts que fit Rome en faveur de la fête, appartiennent à des époques bien éloignées les unes des autres. Quant au dogme, base de la fête, on s'attachait encore toujours à la politique de l'expectative et du laisser faire, malgré la déclaration bien connue du Concile de Trente relativement à la transmission du péché originel. La fête demeurait simplement la fête « de la Conception » et le caractère de Conception immaculée ne s'exprimait pas encore. Il faut cependant ajouter que Paul V permit qu'aux samedis libres on récitât un office votif, en l'honneur de la conception de

1. Ferraris, *Prompta biblioth.* III, 379.
2. Passaglia, l. c. III, 1788. — Constit. du 10 nov. 1641. *In his quae per.*

la Sainte Vierge, dont l'Invitatoire porte : *Immaculatam Conceptionem Mariae Virginis celebremus.*

Pie IX enfin répara, si l'on peut parler ainsi, les atermoiements de ses prédécesseurs, en faisant rédiger un nouvel office qu'il rendit obligatoire le 25 septembre 1863, dans lequel l'objet de la fête est nettement exprimé dans l'Invitatoire et dans d'autres endroits. Des hymnes exprimant la pensée du dogme font défaut ; les leçons du second Nocturne sont tirées de la Bulle même *Ineffabilis* ; les homélies sont de préférence empruntées aux Pères grecs de la basse époque ; elles sont remplies d'exclamations à longue haleine et vides d'idées. Le plan hardi du Pape d'élever la fête au rang des fêtes chômées pour toute la chrétienté, reçut en général dans l'Eglise un accueil favorable. Le rite de la fête ne fut pas élevé. Léon XIII seulement crut devoir lui donner le même rite qu'aux trois principales fêtes de l'année.

Si nous jetons maintenant un regard rétrospectif sur le développement lent de cette fête, qui de Bysance se répandit dans la Basse Italie, d'où elle passa dans la Normandie et dans l'Angleterre et de là dans l'Occident tout entier, nous sommes particulièrement frappés de la façon dont se comporta le siège de Rome en cette affaire. Le Père Passaglia s'efforce de toute manière de lui faire la part la plus large possible et de faire remonter à l'époque la plus reculée la fête elle-même. Finalement il est néanmoins obligé de reconnaître que l'Église romaine ne fut pas la première à rendre un culte à la Mère de Dieu conçue sans péché, mais qu'en revanche elle avait *tout fait* pendant 500 ans [1], pour

1. De 1477 à 1854, cela ne fait même pas 400 ans.

exalter cette fête et pour propager le dogme qui en fait le fondement. On ne voit pas ce qu'il y a à gagner à grossir la part de Rome au détriment de la vérité historique ; d'autres seront favorablement impressionnés en voyant que Rome n'y poussait en aucune manière. Dans une question qui n'a que des points d'appui indirects dans l'Écriture et la Tradition, telle qu'est la question présente, Rome ne pouvait rien faire de mieux que d'attendre le moment où les opinions fussent pleinement éclaircies, et où la conviction fut profondément enracinée dans la chrétienté tout entière. La thèse doctrinale une fois acceptée partout, on voyait réalisé ce que Vincent de Lérins exige pour un dogme de foi : Lorsqu'un point de doctrine ne peut être démontré par l'Écriture et la Tradition et qu'il n'a pas été fixé par une définition doctrinale, il faut tenir pour catholique *quod semper*, *quod ubique*, *quod ab omnibus creditum est.* Et même par rapport au *semper* la condition exigée par Vincent aurait été approximativement remplie. Depuis longtemps la Conception immaculée de Marie était l'opinion doctrinale dominante à laquelle il ne manquait que le sceau et la signature de l'Église enseignante.

§ 29. — *LES PETITES FÊTES DE LA S. VIERGE*

De toutes les petites fêtes de la Sainte Vierge marquées aujourd'hui en grand nombre dans le Rite romain, un petit nombre seulement sont fêtes d'obligation, et l'histoire de la plupart d'entre elles n'offre rien qui ait un intérêt général. Aussi nous limitons nos recherches aux fêtes suivantes.

1. LA FÊTE DU SAINT NOM DE MARIE.

Elle doit son origine à la dévotion des fidèles et fut d'abord approuvée par le siège apostolique en faveur du diocèse de Cuenca en Espagne (1513). Abrogée par le Pape S. Pie V, elle fut de nouveau autorisée par Sixte-Quint. Finalement, à l'occasion de la délivrance de Vienne des mains des Turcs, elle fut rendue obligatoire pour l'Église universelle, en 1683, par Innocent XI et fixée au dimanche dans l'Octave de la Nativité de la Sainte Vierge [1].

Le nom de *Maria* ou *Miriam* est la forme grecque de *Mirjam*, nom de femme sur l'étymologie duquel on était déjà en désaccord dans l'antiquité. Eusèbe l'interprète par *illuminatrix una vel illuminans eos aut smyrna maris vel stella maris* [2], « celle qui est éclairée, ou celle qui éclaire les autres, ou étoile de la mer ». S. Pierre Chrysologue et S. Jean Damascène le dérivent de la racine syriaque *mar*, au féminin *martha*, c'est-à-dire « Souveraine », interprétation qui, dans le Bréviaire romain, se tient pacifiquement à côté de la précédente. Elle était commune au moyen âge et, de nos jours encore, c'est elle qui est la plus en faveur, O. Bardenhewer le fait dériver de מָרָא être gras et estime que cette étymologie est la seule fondée. Marie signifierait par conséquent *la forte*, celle qui a de l'embonpoint, dans le sens de *importante*, *puissante*, *belle* [3]. Celui qui ne trouve pas à son goût la signification donnée par Bardenhewer apprendra avec satisfaction que le Professeur Macke a rapproché ce nom de Mirjam, sœur de Moïse et le dérive,

1. BENEDICT. XIV, *De festis*, II, 152.
2. EUSEB. *De nom. Hebr.* MIGNE, XXIII, 789.
3. O. BARDENHEWER, *Der Name Maria*, Freib. im Breisgau, 1891.

comme celui de Moïse, de l'égyptien. Dans cette langue ce serait *Meri jom* ce qui signifie amie de l'eau, ou épouse de la mer, signification qui se rapproche de nouveau du *stella maris*. S. Minocchi, à son tour, dérive le nom de l'hébreu כָּרָה racine qui a le sens *d'amertume* [1].

2. — LA PRÉSENTATION DE MARIE AU TEMPLE.

(*Præsentatio B. M. V.*, 21 *novembre*) [2].

L'opinion qu'à l'âge de trois ans Marie aurait été, par suite de son vœu, conduite par ses parents au temple de Jérusalem pour y être élevée, ne se trouve, à vrai dire, que dans les évangiles apocryphes [3] ; cependant elle était si conforme aux idées des Religieux anciens et modernes de l'Orient et de l'Occident qu'elle fut de bonne heure utilisée en faveur du cycle des fêtes. Dans la Constitution de Manuel Comnène, publiée en 1166, la fête apparaît officiellement au nombre de celles où les tribunaux chôment entièrement ; elle est placée au jour qui lui est encore consacré aujourd'hui [4]. La fête fut

1. S. Minocchi, *Il nome di Maria*, Firenze, 1897. Dans cet écrit (p. 37 suiv.) sur l'autorité de Maspero et d'Erman, on nie la dérivation de ce nom de l'égyptien. (*Note du trad. ital.*)

2. Nous renvoyons pour le reste à l'excellent article de J.-B. Kraus dans le *Kirchenlexicon*, remanié dans la seconde édition par Schrod. Parmi les auteurs plus anciens il faut citer Benoit XIV, *Comentarius de festis B. M. V.*, parmi les modernes la compilation sans critique de Holweck, *Fasti Mariani* 1892.

3. Dans le soi-disant *Protoevangelium*, c. 7 et dans l'évangile de Nativitate Mariae, c. 6 Cf. Tappehorn, *Ausserbibl. Nachrichten oder die Apocryphen*, 25.

4. Marcelli, I, 287. Le texte porte : τὰεὶς τον ναὸν εισοδία τῆς θεομητέρος J.-B. Kraus (Kirchenlexicon, vi, 884) en reporte l'origine en 730 à Constantinople et renvoie à Siméon Métaphraste, mais sans citer le texte. Alt (p. 52) et d'autres l'ont

transplantée en Occident par un gentilhomme appelé Philippe de Maizières qui, en 1371, demeurait à la cour de Grégoire XI à Avignon, en qualité d'ambassadeur du roi Lusignan de Chypre. Il représentait au Pape le caractère solennel que la fête avait en Orient, au point que le Pape en prit occasion pour en ordonner la célébration dans l'Eglise romaine. Bientôt elle fut en faveur dans d'autres lieux, comme dans le royaume de Navarre en 1374, à Trèves en 1381, à Metz en 1420, à Cologne et ailleurs. Elle fut introduite à Rome par Sixte IV, et un office fut inséré dans le bréviaire romain sans être rendu obligatoire (*inter festa ad libitum* et *pro aliquibus locis*). Ce ne fut que Sixte V qui la prescrivit en 1585 à l'Eglise universelle, après qu'elle eût été éliminée pendant quelque temps par S. Pie V. L'office, alors en usage, fut remanié sous Clément VIII. Peu remarquée auparavant, la fête devint tout à coup en Prusse (1593) fête obligatoire *in foro ;* elle fut fixé au 3e mercredi de novembre, sorte d'intermédiaire entre les fêtes mobiles et les fêtes fixes.

3. — LA VISITATION DE LA SAINTE VIERGE.

De toutes les fêtes moindres de la sainte Vierge, celle de la Visitation était autrefois la plus célèbre et la plus populaire. Aujourd'hui elle a encore un haut rang (double de 2e classe) ; dans certains calendriers parti-

copié, également sans prouver l'assertion par des textes. L'indication est très invraisemblable, puisqu'en 725 avait commencé la lutte au sujet des images, où l'on ne pouvait songer à pareille chose. L'opinion gagnerait en véracité si l'homélie de Taraise (de praesentatione B. M.) était authentique, ce que Morcelli révoque en doute (II, 240). La fête manque également dans le ménologe de Constantinople.

culiers elle est célébrée avec Octave. Autrefois elle était fête de précepte. Non seulement elle a un fondement solide dans la Sainte Écriture, mais l'objet de la fête occupe une place importante parmi les événements du Nouveau Testament, d'abord à cause de la sanctification de S. Jean-Baptiste dans le sein de sa mère, puis parce qu'elle a donné lieu à l'origine du cantique de la sainte Vierge si employé dans la Liturgie. Néanmoins les Grecs n'ont pas cette fête ; mais ils commémorent en ce jour la déposition du manteau de la sainte Vierge à Blachernée, faubourg de Constantinople, ce qui arriva en 469 sous l'empereur Léon I [1].

Les premières traces de la fête se rencontrent au XIIIe siècle simultanément en plusieurs endroits, ce qui pourrait peut-être s'expliquer par ce fait que l'ordre des Franciscains, nouvellement fondé, avait adopté la fête et en propageait la célébration. Déjà, en 1263, elle se trouve dans l'ordre franciscain et elle reçut la reconnaissance officielle par Urbain VI au temps du grand schisme ainsi que par Boniface IX en 1383. Après l'extinction du schisme, le parti des antipapes n'ayant pas adopté la fête, le synode de Bâle se crut obligé, dans sa 43e session, le 1er juillet 1441, de donner un décret en sa faveur dans lequel il accordait des indulgences à ceux qui assisteraient aux offices solennels.

Nous n'avons aucune donnée sur les raisons qui ont

1. Depositio Κατάθεσις etc, est le nom actuel de la fète dans les Menées des Grecs ; dans les Ménologes plus anciens elle s'appelait ἡ σορὸς τῶν Βλαχένων Σορος, *arca* ou *loculus* est la bière en bois dans laquelle Marie aurait été primitivement déposée à Jérusalem et qui fut apportée à Constantinople sous l'empereur Marcien. MORCELLI, II, 151 ; MURALT, *Chronog. byz.* I, 83.

motivé le choix du 2 juillet et nous sommes réduits aux suppositions. Peut-être ce jour a-t-il quelque relation avec celui de l'Annonciation et de la Nativité de S. Jean-Baptiste, dont il suit immédiatement l'Octave. Dans ce cas on aurait supposé que Marie eût choisi pour sa visite le temps de l'accouchement d'Elisabeth et serait restée encore quelque temps avec elle[1]. Peut-être l'usage ancien de l'Église grecque de célébrer la susdite fête le 2 juillet, contribua-t-il, comme motif secondaire, au choix de ce jour. D'ailleurs dans les différents pays la fête était fixée à des jours différents : ainsi à Paris, elle se faisait le 27 juin ; l'archevêque de Prague, Jean II, qui l'introduisit dans sa province ecclésiastique en 1385, la fixa primitivement au 28 avril ; sa vraie place serait dans l'Avent, si on voulait réaliser l'idée fondamentale de l'année liturgique.

4. — LA FÊTE DU T. S. ROSAIRE.

(*Solemnitas S. Rosarii B. M. V.*)

Vers la fin du XIIe siècle nous rencontrons l'usage d'employer, comme prière, le salut de l'Ange (LUC, I, 28) et les paroles d'Elisabeth (LUC., I, 41). Cette prière fut approuvée et recommandée par plusieurs synodes. On peut le démontrer d'abord par le synode de Paris tenu sous l'archevêque Odon de Sully[2] (1196-1208), puis dans le cours des années suivantes par ceux d'Orléans, de Durham (1217), de Trèves (1237) et d'autres[3]. La

1. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten*, V, 407.

2. Const. synodica Odonis ep. Paris. MANSI, *Concil.* XXII, 681, n. 10.

3. MANSI, l. c. 1108, I, 4. BINTERIM. *Konzilien*, IV, 480 ; *Denkw.* VII, 1, 98-129 ; Th. ESSER, *Geschichte des engl. Grusses* ; *Hist. Jahrb.* 1884, 92.

nouvelle prière fut ajoutée au *Pater* de manière que, quinze fois de suite, on récitait après le *Pater* dix « Je vous salue Marie » en comptant les différentes prières sur des grains enfilés. On regarde communément S. Dominique comme l'auteur de cette manière de prier, qu'on appelle « Rosaire » ; mais c'est à tort. Car l'usage de se servir de grains enfilés, quand on voulait réciter un nombre déterminé de prières, existait depuis longtemps et devint général quand la coutume s'introduisit de réciter 150 *Ave Maria*, nombre correspondant aux Psaumes, ce qu'on appela « le Psautier de Marie, Rosaire ou Psautier des laïcs ». Il n'est pas possible de déterminer exactement l'époque, à laquelle ce mode de prier a commencé, mais il a été démontré dans ces derniers temps que S. Dominique n'en est pas l'inventeur comme on l'a affirmé souvent. Ses biographes et autres auteurs contemporains ne lui attribuent pas cette invention ; ce n'est qu'à la fin du xve siècle qu'Alain de la Roche, Dominicain, a mis en avant cette légende [1] qui a été malheureusement introduite dans le Bréviaire. Au xve siècle, la prière du Rosaire reçut un perfectionnement considérable. On prenait l'habitude d'intercaler dans chaque *Ave Maria* après le nom de Jésus, un événement tiré de la vie de Notre Seigneur ou de celle de la sainte Vierge, un fait de la Rédemption par conséquent, à commencer par l'Annonciation jusqu'à la descente du S. Esprit, l'Assomption et la Gloire de Marie dans le ciel. On obtint ainsi trois parties distinctes et formant chacune un tout. Celle qui comprend les cinq événements de la Passion qu'on appelle aussi le chapelet

1. Holzapfel, *S. Dominicus und der Rosenkranz*. Munchen 1903.

des mystères douloureux avait une importance capitale[1].

La nouvelle méthode de prier reçut par là un fond d'idées mieux déterminé. La prière purement vocale s'approchait ainsi de la prière mentale ; de plus, chaque mystère se rapportait le plus souvent à quelque fête de Notre Seigneur ou de la Sainte Vierge, si bien que le chapelet pouvait être adapté aux différents temps liturgiques. Il entrait ainsi dans une certaine relation avec le cycle des fêtes dont il peut être considéré comme une synthèse sommaire.

Dans cette forme perfectionnée, le rosaire devint la prière de prédilection de toutes les personnes pieuses, des ecclésiastiques aussi bien que des laïcs de toute condition. Pour maintenir et favoriser la dévotion, il se fonda des associations particulières qui furent vues d'un œil favorable par les Papes et enrichies par eux d'indulgences[2]. Le rosaire ne fut pas seulement une source de grâces innombrables pour certains fidèles en particulier, mais la chrétienté dans son ensemble y chercha secours dans les calamités ou nécessités publiques, et notamment dans les dangers qui menaçaient du côté des Turcs. Des grâces extraordinaires obtenues par cette prière, et notamment la victoire obtenue sur les

1. Les auteurs de cette manière de prier furent Dominique, originaire de la Prusse et Adolphe d'Essen, tous les deux moines de la chartreuse près de Trèves, vivant au xv[e] s. Th. Esser, *Beitrag zur Gesch. des Rosenkr.* Katholik 1897, ii, 409 et 1904, ii, 98.

2. Les Confraternités du Rosaire sont historiquement démontrées à partir de la seconde moitié du xv[e] siècle. Celle, fondée à Cologne en 1474 par le Prieur Jacques Sprenger, de l'ordre de S. Dominique. V. Th. Esser, *Uns. Lieben Frau Rosenkranz*, Paderborn, 1889, 289. Elle fut confirmée par Sixte IV en 1478. *Kirchenlexicon*, ii, 1281.

Turcs aux îles Echines (7 octobre 1571) qu'on lui attribuait, déterminèrent d'abord S. Pie V à prescrire une fête d'actions de grâce. Grégoire XIII donna corps à cette fête en 1573, en permettant la célébration de la « fête du Rosaire » le premier dimanche d'octobre dans toutes les églises dans lesquelles il y aurait une chapelle du Saint Rosaire ou du moins un autel érigé sous ce vocable. Clément X concéda la fête à toute l'Espagne, sans exiger la condition énoncée. Clément XI l'étendit à l'Église universelle à la suite de la victoire éclatante remportée à Peterwardein par le prince Eugène, le 5 août 1716[1].

5. — LA FÊTE DE NOTRE-DAME DES SEPT DOULEURS.

Sans être une fête proprement dite, la commémoration de Notre Dame des Sept Douleurs, célébrée le vendredi de la semaine de la Passion, est chère à la piété des fidèles. Elle est sortie des profondeurs de l'âme contemplative. Il en faut chercher la préparation et

1. *Kirchenlexicon* VIII, 818 ; *Brev. Rom.* Dom. I, Oct. lect. 79. Le 5 août, on célèbre Notre-Dame des Neiges, *S. Maria ad nives*. L'office de cette fête étant incorporé au Bréviaire universel, il semble qu'une courte remarque à ce sujet soit ici à sa place. Le Pape Libère éleva une basilique sur l'Esquilin, à l'endroit où avait été la boucherie de Livie (*Macellum Liviae*) ; elle fut appelée *Liberiana* du nom de ce Pape. Au siècle suivant, à l'occasion d'une reconstruction, Sixte III en modifia le titre et la dédia à la Sainte Vierge (*Lib. pont.* Liberius n. 52, Sixtus III, n. 63). A partir de cette époque elle s'appela *Basilica s. Mariae*. Aujourd'hui on l'appelle *S. Maria Maggiore*. Aucun document ancien ne parle du miracle de la neige, dont il est question pour la première fois dans des écrits du moyen âge. Le 5 août a dû être le jour de la dédicace ; c'est l'opinion du Père GRISAR (*Gesch. Roms*, I, 153, A 1).

comme les racines dans les écrits ascétiques du XIIe siècle. Le pieux moine Eadmer dans son écrit : « *Uber die Vorzüge der Jungfrau Maria* (chap. V, v. plus haut § 28) montre la part que la Sainte Vierge eut aux souffrances de son Fils. Le livre d'un inconnu (*de passione Christi et planctibus Matris ejus,* MIGNE, CLII) attribué communément à saint Bernard, respire lui aussi une profonde piété, bien qu'il soit un peu amolli et doucereux. Le troisième écrit sur le même sujet est composé par Amédée, disciple de S. Bernard, abbé et plus tard évêque de Lausanne († 1159) ; sa 5e homélie porte le titre : *de mentis dolore et martyrio B. M. V.* (MIGNE, CLXXXVIII, 1325-1351). Lui aussi expose en général et dans les grandes lignes la participation de Marie à la Passion de son Fils. Plus tard on spécifia davantage l'objet et l'on ajouta d'autres considérations, si bien qu'on arriva aux sept douleurs de Marie. Dans cette forme, la dévotion fut particulièrement cultivée dans l'ordre des Servites, fondé en 1240. En leur faveur Innocent XI institua une seconde fête de ce nom, en dehors du temps pascal, et la fixa au IIIe dimanche de septembre. Elle fut élevée au rite des fêtes de seconde classe par Pie X.

§ 30. — *LA FÊTE DE SAINT JOSEPH*[1]. *LE CULTE DE S. JOACHIM ET DE SAINTE ANNE.*

Dans les premiers siècles de l'Église, les martyrs seuls, comme nous l'avons dit, jouissaient d'un culte

1. PFÜLF, *Die Verehrung des h. Joseph in der Geschichte*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1890, p. 117. — *Le développement historique du culte de S. Joseph*, dans *Revue bénédictine de Maredsous*, 1897, p. 106.

ecclésiastique. Il faut sans doute attribuer à cette circonstance que des personnages qui, durant leur vie mortelle, approchaient de tout près le Seigneur, ne devinrent l'objet d'un culte qu'à une époque assez tardive. La chose se réalisa notamment au sujet de saint Joseph, le père nourricier de Jésus. Malgré la dénomination de « Juste » que lui décerne la sainte Écriture, malgré les éloges dont il est l'objet dans les ouvrages des Pères de l'Église, il n'obtint que très tard un culte public et universel. Nous avons des renseignements nombreux sur les tombeaux des apôtres, on montre même différents tombeaux des prophètes de l'ancienne Loi, mais la Tradition se tait au sujet de la mort, de l'enterrement et des reliques du saint Patriarche.

Les plus anciennes traces d'un culte direct se trouvent dans un des calendriers coptes [1] publiés par Selden ; on y insère au 20 juillet le « charpentier Joseph » ; il en est de même du Synaxaire, édité par le Cardinal Maï [2] ; ce document est plus jeune et appartient tout au plus au IX[e] siècle. La date du 20 juillet n'eut d'ailleurs aucune influence sur les autres églises. Le ménologe de Constantinople ne renferme pas même le nom de Joseph ; le ménologe basilien ne fait que le mentionner, au 25 décembre, comme en passant, sous forme de commémoraison. On y nomme d'abord, après la naissance du Sauveur, les rois Mages, puis Joseph comme époux et protecteur de la Sainte Vierge (ὁ μνηστώρ καὶ φύλαξ τῆς παρθένου). Il n'y a pas non plus, en cet endroit, un jour propre.

1. *De syn.* III, c. 15. 220.
2. *Scriptor. Vet. nova coll.* IV, 15.

Quant à l'Occident, nous rencontrons dans le martyrologe dit hiéronymien, au 20 mars, un martyr d'Antioche du nom de Joseph, lequel d'ailleurs est entièrement inconnu [1]. Il ne saurait être question du père nourricier de Jésus, d'abord à cause de l'indication du lieu, puis à cause du manque de toute indication précise de la qualité du personnage, bien que quelques martyrologes aient fait cette confusion. Pour la première fois S. Joseph se trouve avec l'indication précise de l'état de sa personne ou en qualité de père nourricier de Jésus (*nutritor Domini*) dans les martyrologes du xe siècle, comme dans un martyrologe de Fulda [2] et dans quelques autres. Mais comme ils sont d'origine privée et n'ont qu'une importance locale, on ne peut pas dire que par là ait commencé le culte de saint Joseph. Ce culte demeura plutôt un culte privé pendant toute la durée du moyen âge, bien qu'on puisse rencontrer des traces nombreuses de haute estime et même de culte public [3] de la part de certaines personnes.

Le culte privé rendu au saint Patriarche par des personnages haut placés dans l'Église, et même par des Saints, ont enfin amené le culte public. Il convient de citer parmi eux : S. Bernard, Ste Gertrude, Ste Brigitte de Suède et S. Vincent Ferrier. Mais le plus zélé des Propagateurs du culte de S. Joseph et celui qui a le plus puissamment contribué à l'établir, fut le chancelier Jean Gerson, aidé de son maître, Pierre d'Ailly et, plus tard, l'abbé Trithemius. Dès 1400, Gerson composa un office en l'honneur des épousailles de S. Joseph et de la

1. *In Antioc. Natalis Josephi.* Codex Epternac.
2. Reimprimé dans *Analecta Bollandiana* I, 19.
3. *Revue bénédict.* XIV (1897, 111, 145).

Sainte Vierge et s'efforça, dans le synode de Constance, de promouvoir cette dévotion. Ces travaux de propagande avaient été préparés notamment par les efforts des Franciscains, parmi lesquels il convient de citer en premier lieu S. Bernardin de Sienne et Bernardin de Bustis [1].

Aussi peut-on attribuer à ces efforts l'approbation donnée par Sixte IV à la dévotion de S. Joseph [2] et l'introduction de la fête de S. Joseph dans le Bréviaire romain comme fête à une leçon (*festum simplex*) ; Clément XI en fit une fête de neuf leçons. A la suite de ces concessions, le 19 mars apparaît, à la fin du xve et au commencement du xvie siècle, comme le jour dédié au culte de S. Joseph dans les missels et dans les Bréviaires d'un grand nombre d'ordres religieux. Citons les Carmes, les Ermites de S. Augustin, les Prémontrés, les Dominicains et les chevaliers de S. Jean, auxquels s'adjoignirent bientôt les Bénédictins et les Jésuites, tandis que la fête fait encore défaut à cette époque dans les livres liturgiques des Chartreux, des Camaldules, des Cisterciens et des moines de Cluny [3].

Plus tard plusieurs hauts personnages princiers et des têtes couronnées, notamment les empereurs Ferdinand III et Léopold I de la maison de Habsbourg et le roi Charles II d'Espagne, particulièrement dévots à S. Joseph et zélés pour la propagation de son culte, obtinrent du Pape Grégoire XV qu'en 1621 il élevât la fête au rang des fêtes de précepte ; Benoît XIII fit insérer le nom de S. Joseph dans les litanies des Saints et

1. *Revue bénédict.* 145.
2. Panvinius, *Vita Sixti* IV dans la continuation de Platina.
3. Grotefend, *Handbuch der Chronol.* ii, passim.

Pie IX l'établit, le 8 décembre 1870, Patron de l'Église universelle.

De bonne heure, les parents de la Sainte Vierge jouirent d'un culte chez les Grecs, bien que leurs noms et les particularités de leur vie n'aient d'autre origine que l'évangile apocryphe, connu sous le nom de Protoévangile de S. Jacques. En effet S. *Joachim* et S[te] *Anne* ont déjà, dans le ménologe de Constantinople, un jour commémoratif particulier, qui est le 9 septembre. Déjà Justinien I aurait bâti un temple à Constantinople en l'honneur de sainte Anne [1]. Leurs noms sont cités dans S. Épiphane [2], et se trouvaient déjà inscrits au 9 septembre dans le plus ancien calendrier de Naples, date qui fait soupçonner l'influence de Bysance, tandis que chez les Syriens leur jour commémoratif était le 25 juillet.

Dans l'Occident, on était très réservé dans l'établissement du culte de ces saints personnages, et bien que le Pape Léon III en fît placer les images dans l'église de Sainte Marie *ad praesepe* (ou Sainte-Marie-Majeure) néanmoins il ne se trouve aucune trace de leur culte liturgique dans les calendriers antérieurs au moyen âge. Car le fait d'être mentionné çà et là dans la littérature liturgique et d'être appelés « Saints » n'implique pas encore de culte. Ce ne fut qu'en 1378 qu'Urbain IV, sur la demande des Anglais, autorisa le culte de sainte Anne ; Sixte IV l'approuva en général [3], et Grégoire XIII, en 1584, en fixa la fête au 25 juillet. Au XV[e] siècle, sainte Anne était vénérée avec faveur notam-

1. PROCOP. *De aedificiis,* t, 3.
2. *De haer.* 79.
3. PANVINIUS, l. c.

ment en Allemagne, et la ville de Annaberg reçut ce nom en son honneur.

Quant à saint Joachim, il paraît que Jules II en autorisa la fête le 22 mars et fit composer un office propre en son honneur. Grégoire XII introduisit un office nouveau et corrigé et en transféra la fête au dimanche dans l'Octave de l'Assomption ; Léon XIII enfin l'éleva au rang de fête double de seconde classe [1].

L'hagiographe Baillet que nous avons eu l'occasion de citer à diverses reprises, fait au sujet des parents de la sainte Vierge quelques remarques dignes d'être prises en considération. Il pense qu'au moment où Marie fut donnée comme épouse et confiée à S. Joseph, elle était orpheline. Or, par là même que ses parents étaient morts avant la mort du Sauveur, ils appartenaient à l'Ancien Testament et partant ne jouirent d'aucun culte. S'appelaient-ils Joachim et Anne, serait chose douteuse [2], car en hébreu, le nom d'Anne signifie « grâce » et celui de Joachim, préparation de Dieu. Il serait possible, conclut l'auteur cité que, ne connaissant pas leurs vrais noms, on leur eût donné ces noms significatifs. Les noms, en effet, ne se trouvent pour la première fois qu'au IVe siècle, chez Épiphane.

§ 31. — *LES FÊTES D'APOTRES EN GÉNÉRAL.*

Dans les grandes lignes, il en est de la vénération des apôtres comme du culte des Saints en général. Dans les

1. Voir l'article *Anna* par SCHEGG et celui de *Joachim* par JOCHAM dans *Kirchenlexicon* I, VI. En 1481, TRITHEMIUS écrivit un traité sur le culte de sainte Anne.

2. BAILLET, V, 363.

origines, c'était un culte limité à certains pays, et non un culte universel. On était porté naturellement à rendre universelles les fêtes des apôtres plutôt que celles des autres Saints ; néanmoins l'établissement de leurs fêtes dans l'Église universelle n'eut pas lieu plus tôt que celle des Saints ordinaires, c'est-à-dire qu'à quelques exceptions près il suivit la composition des martyrologes universels.

Pour ce motif, les plus anciennes listes et calendriers des diverses églises ne renferment en moyenne que peu de fêtes d'apôtres, ordinairement une ou deux seulement. On ne remarque la tendance de faire des calendriers complets qu'au cours du temps. Au xe siècle, cette tendance fut portée par les Grecs à ce point que, non seulement ils mirent dans le calendrier tous les personnages cités avec faveur dans le Nouveau Testament, mais qu'ils y firent même entrer les 72 disciples, bien que les noms de ces derniers personnages ne méritent en général que peu de foi.

De prime abord on remarque une différence entre les Apôtres qui vécurent et travaillèrent dans l'empire romain et ceux qui finirent leur vie dans les pays barbares. Il y avait en effet, dans l'extrême Orient, une seconde puissance mondiale semblable à l'empire Romain de l'Occident : c'était l'empire des Parthes, ou l'ancien empire perse des Achéménides, lequel, à son tour, avait été édifié sur les ruines de l'ancien empire babylonico-assyrien. Depuis les temps anciens les Juifs avaient gardé naturellement diverses relations avec cet empire oriental, ayant eu avec lui un lien historique. Un grand nombre de Juifs y étaient restés, après l'abolition des lois d'exil ; d'autres y étaient peut-être re-

tournés plus tard ; bref, les événements de la fête de la Pentecôte démontrent suffisamment que de nombreux Juifs y étaient dispersés dans toutes les provinces. L'empire oriental était formé d'un certain nombre d'états vassaux qui reconnaissaient un roi supérieur, le roi des rois, mais qui, pour tout le reste, étaient indépendants et souverains. Il faut citer notamment l'Arménie, dont les habitants sont d'ailleurs de même race que les Perses.

Au temps de Jésus-Christ, après que la première rancune des Juifs fut apaisée, ceux-ci, en qualité de Sémites, avaient évidemment plus de sympathies pour les habitants de cet empire de l'Orient, que pour les Grecs et les Romains, leurs oppresseurs d'alors. C'est ce qui explique le fait que plusieurs Apôtres se tournèrent vers lui, soit pendant toute leur vie, soit pour quelque temps, qu'ils lui consacrèrent leur activité de missionnaires et y terminèrent leur vie. C'est là qu'il faut également chercher le motif pour lequel nous avons si peu de renseignements sûrs relatifs à leur vie et à leur ministère, et pour lequel leurs fêtes tardèrent pendant si longtemps à être célébrées en Occident. On peut citer comme Apôtres de l'empire d'Orient : Barthélemi, Mathieu, Thomas, Simon le Zélateur et Jude, en partie également le disciple Thadée parce qu'il est allé en Mésopotamie et à Osrhoêne. Au sujet de saint Mathias, on n'a aucune nouvelle. On dit qu'il aurait prêché aux Éthiopiens, mais Autpert, abbé du Mont Cassin, au IXe siècle, avoue ne rien savoir au sujet de sa vie [1].

Quelques Apôtres ont, dès l'origine, leur jour fixé dans

1. Migne, cxxix, 1023 ; Sermo de S. Matthia, *Acta SS. Boll.* 3 févr. 487.

le calendrier qu'ils gardent sans aucune fluctuation ; d'autres, au contraire, sont marqués en des jours différents dans les diverses provinces eccclésiastiques ; ce fait, très troublant pour la critique historique, s'explique néanmoins très simplement, à la condition de se rendre un compte exact des maximes liturgiques. Quant à ceux qui, dès le commencement, ont eu leur culte fixé partout au même jour, on constatera presque toujours qu'ils sont morts martyrs dans ces églises respectives.

Bien qu'il faille admettre que les jours commémoratifs des Apôtres doivent être traités d'après les mêmes principes que ceux des martyrs, et que leurs noms dans les calendriers sont marqués aux jours de leur mort (*dies natalis*), il n'est pas moins vrai que dans les calendriers aujourd'hui en usage, ce principe ne se vérifie que pour un petit nombre d'entre eux. Car la plupart des Apôtres ont trouvé leur mort dans les pays barbares, où aucune relation ne fut écrite pour la simple raison qu'il ne se trouva personne sur les lieux pour la faire. Ce ne fut que plus tard qu'on recueillit les circonstances de leur mort, conservées encore dans les traditions populaires. Un autre obstacle provenait des différents systèmes de calendriers en usage chez les différents peuples, si bien que les dates des martyres, conservées peut-être originairement, purent n'être pas comprises des Grecs et des Romains et périrent. Pour ces motifs ou pour d'autres encore il arriva que, quand on inséra plus tard dans le calendrier ecclésiastique les jours commémoratifs des Apôtres, on choisit la date de la reconnaissance ou de la translation de leurs corps, ou enfin qu'on leur attribua des jours arbitrairement.

Nous ne voudrions, par conséquent, admettre comme

absolument certaines que les dates de la mort des SS. Pierre, Paul et André, et tout au plus encore celles de S. Marc et de S. Luc. Ces Saints, en effet, finirent leurs jours en des pays civilisés, à une époque où l'ordre hiérarchique était déjà établi dans les lieux respectifs. La chose est douteuse pour saint Jean, d'abord parce qu'il ne mourut pas martyr, et puis parce qu'il n'était pas l'évêque d'une communauté bien déterminée ; autrement la liste épiscopale de la ville en question n'aurait pas manqué de nous en transmettre la relation.

Bien que le culte des différents Apôtres en particulier ne fût, dès le commencement, qu'un culte local, néanmoins nous trouvons de bonne heure le prélude d'un culte public. Ainsi dès le v[e] siècle, dans l'Octave des Princes des Apôtres un jour paraît avoir été dédié à la commémoraison de tous les Apôtres. Le sacramentaire de S. Léon I renferme en effet cette oraison : *Omnipotens sempiterne Deus, qui nos omnium Apostolorum merita sub una tribuisti celebritate venerari* etc. Cette oraison est passée ensuite dans le sacramentaire de Gélase, où elle se trouve au livre II, n. 33 [1].

Beleth, célèbre liturgiste du Moyen Age, émet l'opinion que chaque Apôtre en particulier n'avait pas de fête spéciale dans l'Église primitive, mais qu'au 1[er] mai, on célébrait une fête commémorative de tous les Apôtres en général [2] ; plus tard, les seuls apôtres Philippe et Jacques seraient restés inscrits en ce jour. Cependant les faits dont nous allons parler ne sont pas favorables à l'opinion que ce liturgiste prétend avoir puisée dans des calendriers très importants; mais dès le

1. *Opera S. Leonis I* ; MIGNE LV, 57 ; LXXIV, 1168 sous le n° 33.
2. *Rational div. Off.* c. 124 ; MIGNE, CCII, 131.

IXe siècle l'institution des fêtes spéciales des différents Apôtres se fit peu à peu, jusqu'à ce que tous aient eu leur jour propre. Le synode national d'Erfurt en 932 éleva toutes les fêtes d'Apôtres à la dignité de fêtes de précepte pour l'Allemagne entière. Finalement, le pape Boniface VIII les éleva toutes au rang des doubles.

Déjà avant le Concile de Nicée, Constantin construisit à Constantinople une église en l'honneur de tous les saints apôtres [1], dans laquelle il fut enterré après sa mort [2]. Remaniée sous Justinien, elle fut consacrée [3] de nouveau le 29 juin 550, à la fête des princes des Apôtres ; elle ne fut pas sans influence sur le culte des Apôtres en général, car on s'efforça, sous Constantin, de l'enrichir de reliques d'Apôtres, dans le but évidemment d'égaler autant que possible Rome sous ce rapport. Ainsi l'on y transporta d'abord d'Éphèse, le 1er juillet 356, les reliques de S. Timothée, ce qui, dans tous les cas, eut pour effet d'augmenter le culte de ce Saint. Sous Nerva il avait perdu la vie à Éphèse, le 22 janvier 97, à l'occasion d'un soulèvement populaire. Polycrate, son successeur, rédigea à ce sujet une relation [4]. La même église reçut un trésor plus précieux encore par la translation des reliques des SS. André et Luc, qui eut lieu l'année suivante.

Comme il faut s'y attendre d'après ce qui vient d'être dit, il n'existe de document historique que pour une partie des fêtes d'Apôtres ; quant aux autres Apôtres, tels

1. Socr., *Hist. eccles.* I, 16 ; μνήμη τῶν ἀποστόλων.
2. Euseb. *Vita Constant.*, IV, 71.
3. Theophanes, Nicephor. etc. Muralt, *Chron. Byz.*, I, 197.
4. Éditée en grec par Usener dans le *Lections Katalog.* de Bonn (1877).

que S. Mathieu, S. Barthélemy et S. Thomas, la seule chose qui puisse présenter quelque intérêt, sera l'énumération des différentes translations de leurs reliques.

En terminant ces considérations générales, nous ferons encore remarquer que le nombre des fêtes d'Apôtres allait en augmentant graduellement dans le calendrier ecclésiastique. Le sacramentaire de S. Léon n'en a que deux, le 29 juin et le 30 novembre ; le lectionnaire de Luxeuil, au VIIe siècle, en contenait autant ; celui de Silos, vers 650, en fait monter le nombre à quatre (les 1er mai, 29 juin, 30 novembre et 27 décembre) ; le sacramentaire grégorien, dans les recensions plus anciennes, a également quatre jours d'Apôtres proprement dits (les 1er mai, 29 juin, 30 novembre et 27 décembre), auxquels il faut ajouter S. Pierre-aux-Liens ; le calendrier de Ste Geneviève (entre 714 et 731) compte un nombre égal, en omettant S. Pierre-aux-Liens. A partir de cette époque, le nombre en augmente rapidement : en effet, le calendrier de Charlemagne de 781, en a déjà huit, les suivants en ont dix et plus encore. Le calendrier de Polemius Silvius (voir ci-après), se distingue sous ce rapport par une particularité : il n'a qu'une seule fête d'Apôtre, fixée au 29 juin sous le nom de S. Pierre-aux-Liens. L'ancien calendrier de Naples en avait élevé le nombre à seize, en donnant à plusieurs Apôtres deux fêtes et en comptant comme Apôtres les disciples Thaddée et Barnabé. Enfin le synode d'Erfurt, réuni en 932 par l'empereur Henri I et auquel assistèrent les dignitaires ecclésiastiques et laïcs de l'empire, décréta qu'à l'avenir toutes les fêtes d'Apôtres seraient célébrées comme fêtes d'obligation.

§ 32. — *LES FÊTES DES APOTRES ET DES ÉVANGÉLISTES EN PARTICULIER.*

1. — SAINT PIERRE ET SAINT PAUL.

Le 29 juin, jour commémoratif du martyre des deux princes des Apôtres, est la seule fête d'apôtres qui soit encore de précepte. Aussi faut-il l'envisager comme fête générale et comme fête locale. Il convient de la fixer comme fête locale parce que, d'après une tradition historique des plus autorisées, S. Pierre et S. Paul subirent la mort à Rome, sous Néron, le même jour du mois. Il faut s'attendre, par conséquent, à ne pas voir tomber dans l'oubli un jour honoré à Rome comme *dies natalis SS. Apostolorum* de la manière expliquée. Mais ailleurs également, sans l'influence romaine et sans point de contact avec la tradition romaine, on constate dans l'antiquité la tendance de consacrer à ces deux apôtres un jour commémoratif. La preuve en est dans ce fait, que déjà il a sa place dans le calendrier arien dont l'origine est orientale ; il est marqué au 28 décembre après S. Etienne et les apôtres S. Jacques et S. Jean. L'assignation de ce jour n'est point un fait isolé ; mais dans le calendrier arménien qui est très ancien, ils occupent une place analogue au 27 décembre, tandis qu'ils se trouvent marqués au second vendredi après l'Epiphanie dans le calendrier nestorien [1].

En Cappadoce ou du moins à Nysse, on trouva convenable de placer dans le temps de Noël une fête collective des Apôtres et on choisit le jour après la fête de saint Etienne pour fêter les apôtres Pierre, Jacques, Jean et

1. L'abbé Duchesne, *Origines*, 255.

Paul [1]. Dans la vallée du haut Rhône on éprouvait également le besoin de célébrer le jour de la mort des princes des Apôtres ; car le calendrier de Polemius Silvius porte en ce jour la note : *Depositio SS. Petri et Pauli*, mais il choisit pour cela le 22 février, jour auquel on célébrait dans le reste de la Gaule la chaire de saint Pierre. Le fait que ce calendrier ne marque au 29 juin aucune fête, ni d'Apôtre ni d'un autre Saint, prouve que, dans le choix du jour, Polemius ne subissait en rien l'influence de la tradition romaine. Nous verrons dans le paraphe suivant sur quelle considération il basait sa manière d'agir.

Dans d'autres pays d'Italie on connaissait fort bien et on solennisait le vrai jour de la mort, comme par exemple à Milan au temps de saint Ambroise [2]. Parmi les sermons de saint Maxime de Turin (ve siècle) il n'y en a pas moins de dix pour cette fête [3]. Les sermons de saint Augustin, dont cinq sont consacrés à ce jour, montrent qu'il était regardé comme un vrai jour de fête dans l'Afrique du Nord. Il est désigné expressément dans ces sermons sous le nom de *Dies festus et sollemnitas* [4]. En outre saint Augustin est du nombre de ces Pères de l'Église qui affirment formellement que la date du mois du martyre des deux apôtres est identique, mais que l'année n'est pas la même [5], point que la science historique et biblique de nos jours ignore obstinément, ce qui natu-

1. Greg. Nyss. *Opera ;* Migne, Patr. gr. xlvi, 775-787.

2. Ambros. *De virg.* xix, 124 : *Dies factus est Petrus, dies Paulus ideoque hodie natali eorum Spiritus S. increpuit dicens* etc. Migne xvi, 299.

3. *Hom.* 68-73 et *Sermo* 66-69 ; Migne, lvii.

4. *Serm.* 295, c. 8 ; 296, c. 1.

5. V. mon article *Petrus et Paulus* dans le *Katholik*, 1887, i, 11-39.

rellement doit provoquer des doutes sérieux au sujet de la certitude de la donnée chronologique avancée par ces Pères.

Parmi les nombreux sermons de S. Pierre Chrysologue, il n'y en a pas qui puisse se référer à ce jour. Quant à S. Chrysostome, nous avons de lui sept sermons en l'honneur de S. Paul, mais rien qu'un seul « en l'honneur de Pierre et du prophète Élie » dans lequel S. Pierre est mentionné brièvement et seulement dans l'exorde et traité d'une façon secondaire. Il manque également tout indice d'où l'on pourrait conclure qu'il a été prononcé le 29 juin[1]. Si les deux Pères ne prêchaient pas ce jour-là, nous laisserons au lecteur le soin d'en conclure à la pratique de Ravenne et d'Antioche.

Enfin, quant à Rome, la tradition orale qui indique le 29 juin comme le jour de la mort des deux apôtres, est fixée par écrit dans le chronographe de 354 et dans tous les chroniqueurs venus depuis. Une autre tradition occidentale, également autorisée par des Pères de l'Église nombreux et marquants, veut que les deux apôtres soient morts le même jour du mois, mais non la même année. Cette opinion est partagée par S. Augustin, le sacramentaire de S. Léon, Arator, Grégoire de Tours et trois chroniqueurs grecs; mais jusqu'à ce jour les savants n'ont rien pu étayer sur cette affirmation. Il résulte de plus de la *Depositio martyrum* qu'on choisit précisément le jour de la mort pour faire la translation des reliques, qui eut lieu en 558. Prudence[2] qui visita

1. Chrysost. *Opera,* éd. Montfaucon ii, 1.

2. *Perist.* xii, 2 : *Romani per omnem percursitant oranlque ;* v. 52 : *Aspice per bifidas plebs Romula funditus plateas, et* notamment ; v. 63 : *Transtiberina prius solvit sacra pervigil sacerdos ; Mox huc recurrit duplicatque vota.*

Rome en 405, décrit, comme témoin oculaire, la manière dont on solennisait la fête des Saints. D'après lui, toute la ville était en mouvement en ce jour, on visitait les tombeaux des Apôtres et dans l'église, dédiée à chacun d'eux, se faisait l'office pontifical. Ceci répondait exactement à l'usage d'après lequel on observait avec soin le lieu et le temps et on offrait le sacrifice au-dessus du tombeau des martyrs. Comme il était très pénible de faire l'office le même jour dans les deux endroits, étant donnée la grande distance qui sépare les deux églises des Apôtres, on partagea plus tard la solennité et on fit seulement le 30 juin l'office en l'honneur de saint Paul. Si nous examinons ensuite les missels romains les plus anciens, nous avons en faveur dè ce jour dans le *Léonin* un certain nombre de messes qui toutes sont communes aux deux Apôtres, tandis que, dans le sacramentaire de Gélase, nous n'avons qu'une seule messe commune aux deux Apôtres (III *Kal. Jul. in natali SS. Apostolorum Petri et Pauli*), et de plus une messe propre à chacun des deux. Il se peut, par conséquent, qu'à cette époque la séparation des fêtes fût déjà en usage ; mais le 29 juin conserva toujours l'appellation *Natalis SS. Apostolorum Petri et Pauli*. Dès le ve siècle la fête avait à Rome une vigile et une Octave[1].

Bientôt après, le 29 juin, célébré jusqu'ici d'une manière prépondérante dans l'Occident et spécialement à Rome, commença à devenir une fête dans l'Église universelle. Il trouva avant tout accès à Constantinople. D'après Théodorus Lector[2], le sénateur romain Festus,

1. Le *Sermo* 84, al. 81 de S. Léon-le-Grand porte ce titre : *In octavis ss. apostolorum* Cfr. Amalarius, *de Off. eccl.* iii, 36.
2. *Hist. eccl.* ii, 16 : éd. Valer. 518. Theopanus ad ann. 492.

envoyé au sujet d'affaires civiles auprès de l'empereur Anastase qui avait pris les rênes du gouvernement en 491, aurait engagé ce prince à célébrer la fête avec solennité. Bien que la fête y fût connue auparavant, elle aurait été solennisée avec plus d'éclat à partir de ce jour. Il se peut, en effet, que le jour fût connu déjà à Constantinople, mais il est peu probable qu'il y fût célébré comme jour de fête.

Dans la suite, le 29 juin apparaît comme jour commémoratif des princes des Apôtres dans tous les calendriers et martyrologes. Dans l'Occident, nous le trouvons tout d'abord dans le calendrier des fêtes de Perpétue de Tours ; celui de Carthage a malheureusement une lacune en cet endroit, mais à cause des sermons de S. Augustin, on ne saurait douter que le jour qui y fut marqué, se trouve de même dans les calendriers orientaux plus récents ; seuls quelques calendriers égyptiens font exception à cette règle [1].

Tandis qu'originairement la fête fut, comme toutes celles des martyrs, une fête locale, célébrée seulement à Rome et par les églises filiales dépendant de Rome, néanmoins l'autorité de l'Église romaine et celle des Apôtres fit qu'elle reçut de bonne heure le caractère d'une fête générale.

2. — LA FÊTE DE S. PIERRE-AUX-LIENS.

Le fondement de la fête de S. Pierre-aux-liens est, d'après le Bréviaire Romain, le récit suivant : Eu-

1. Dans les calendriers publiés par Selden (*de Syn.*, III, 15) il se trouve dans le premier ; le second place au 27 juin le *planctus Pauli* (cfr. *ibid.* p. 212) ; le troisième (p. 241) y place un autre martyr du nom de Basamon. Si Binterim (*Denkw.* v. 383) affirme que la fête ne fait défaut dans aucun calendrier ancien, l'affirmation est inexacte.

doxie[1], épouse de Théodore II depuis 421, reçut en présent à Jérusalem une chaîne, avec laquelle l'Apôtre aurait été lié pendant sa captivité qui est relatée dans les Actes des Apôtres au chapitre XII. Elle envoya la chaîne à Rome à sa fille, appelée également Eudoxie, laquelle était mariée à Valentinien IV, l'empereur d'Occident. Or on possédait dans cette ville, dans l'église de l'Apôtre sur l'Esquilin[2], une autre chaîne que l'apôtre aurait portée pendant sa captivité à Rome. Les deux chaînes semblaient avoir été forgées dans le même atelier et se réunirent ensemble d'elles-mêmes. Alors l'église de l'Apôtre fut rebâtie aux frais de l'empereur, elle porta dorénavant le titre de : *Eudoxiae ad vincula*. Il n'existe pas de relation digne de foi au sujet de la donation de la seconde chaîne par Eudoxie ; mais il est démontré qu'avant cette donation on se vantait déjà à Rome d'être en possession d'une chaîne de S. Pierre[3]. Aussi sous Benoît XIV avait-on proposé de supprimer les leçons du Bréviaire qui font mention de la donation d'Eudoxie.

S. Pierre-aux-liens manque encore dans le sacramentaire gélasien ; elle ne fait son apparition dans les calendriers qu'au VIIIe siècle, par exemple dans Bède ; mais à cette époque elle n'était pas encore fête de précepte ; elle figure comme telle dans le règlement des

1. Eudoxie vivait à Jérusalem comme veuve (450-455) ; elle y mourut. Déjà, en 438, elle avait visité la ville sainte. MURALT, *Chron. Byz.* I, 47, 68.

2. Un prêtre de cette église de l'apôtre, nommé Philippe, était légat du Pape au synode d'Ephèse.

3. DE ROSSI, *Inscr. Chr.* II, 1, 110, 134 et 164 ; GRISAR, *Gesch. Roms.* I, 172, A. 1. V. d'autres témoignages en faveur de la chaîne romaine de S. Pierre dans ARATOR, *Acta Ap.* I, 1067 ; JUSTINIAN., *Ep.*, dans LABBÉ-COSSART, IV, 1416 ; GREG. M. *Epist.* I, 30 ; IX, 122 ; XI, 53.

fêtes de Manuel Comnène de 1166. Sans doute la circonstance qu'en 969 un courtisan d'Othon I fut guéri par l'attouchement des chaînes, contribua beaucoup à répandre la fête[1]. Si la commémoration en fut fixée au 1er août, cela ne veut pas dire, qu'en ce jour S. Pierre fut délivré de la prison, mais ici, comme dans des cas analogues, la date de la dédicace de l'église aura motivé le choix de la date de la fête.

3. — LA CONVERSION DE S. PAUL.

La fête de la conversion de S. Paul était également de précepte dans quelques diocèses de France, d'Allemagne et notamment d'Angleterre, mais il est impossible de déterminer à quelle époque et dans quel pays elle le devint pour la première fois. Elle manque encore dans le sacramentaire gélasien et dans la recension plus ancienne dite grégorienne ; si elle apparaît déjà dans un texte plus récent de ce dernier, ce n'est que par suite d'une addition postérieure, puisqu'elle manque encore dans plusieurs manuscrits et calendriers contemporains et plus récents[2]. Par contre, la conversion de S. Paul se trouve dans Adon et dans Usuard. Primitivement le 25 janvier semble cependant avoir eu une autre signification. En effet, dans la nouvelle édition du sacramentaire hiéronymien par de Rossi et Duchesne, — laquelle satisfait pleinement aux exigences de la critique, — les deux plus anciennes recensions contiennent pour ce jour une

1. SIGEBERT de Gemblours mentionne l'événement *ad ann.* 969 ; MIGNE, CLX, 191.

2. Il manque dans le *Calendarium gothic.*, *Neapolit*, et dans celui de Charlemagne de 781 (éd. PIEPER), ainsi que dans les Ménologes grecs Const. et Basilien.

translation des reliques qui aurait eu lieu à Rome, (*Romae, translatio b. Pauli apostoli*) ; le plus récent des manuscrits d'entre les anciens, celui de Metz, actuellement à Berne et qui appartient au x[e] siècle, marque au 25 janvier une translation et la conversion de S. Paul. Mais bientôt l'idée de la conversion élimina le souvenir de la translation et donna à ce jour un autre caractère, celui de fête sous lequel il se propagea et obtint bientôt d'être établi universellement. Mgr de Waal croit pouvoir placer au temps de Constantin la translation qui sert de fondement à la fête, à l'époque où fut construite la basilique de S. Paul[1] (*translatio et conversio S. Pauli in Damaso*, où les mots *conversio* et *in Damaso*, ont été ajoutés à une époque postérieure).

4. — S. ANDRÉ ET L'ÉVANGÉLISTE S. LUC.

Nous pouvons réunir ces deux fêtes d'apôtres, puisque le 3 mars 357 les reliques de l'apôtre S. André et de l'Évangéliste S. Luc furent solennellement transférées en même temps dans l'église des apôtres à Constantinople[2]. Le tombeau de S. André avait été jusque-là à Patras, où il avait subi la mort ; l'endroit où était déposé jusque-là le corps de S. Luc n'est pas indiqué ; ce pouvait être Patras ou bien un lieu dans les environs. L'acquisition des reliques de l'apôtre S. André était

1. *Roem. Quartalsch.* 1901, 244. Si Ranke pense que Bède célèbre la conversion de S. Paul « selon l'usage antique » le 29 juin, il se trompe sous plus d'un rapport. V. Béda, Martyr., éd. Migne, xciv, 962.

2. Hieron. *De viris ill.* c. 7 ; *Chron. pasch.* ad h. a.-Les *fasti Idat.* et Theod. Lector (*Hist. eccl.* II, 61) sont d'accord pour donner la date du 3 mars.

d'un prix particulier pour Constantinople, parce qu'on croyait devoir reconnaître en lui le fondateur apostolique de la communauté de cette ville, et qu'on faisait remonter jusqu'à lui la liste des évêques, laquelle, historiquement, ne commence qu'avec Théophane (315-325) ; on prétendait en effet que S. André avait ordonné Stachys pour être le premier évêque. Son martyre à Patras est historiquement certain, et on possède aujourd'hui une relation digne de foi de sa mort pour la foi [1]. En outre, on connaissait depuis longtemps une lettre circulaire des prêtres et des diacres d'Achaïe, laquelle, dans les parties essentielles, est d'accord avec la source qu'on vient d'indiquer, bien que pour les détails elle provoque quelques objections de la critique [2]. Le détail que S. André était évêque de Patras est marqué au 2 février dans le martyrologe hiéronymien.

La date du mois pour la mort de S. Luc paraît avoir de la valeur, et on conserve sans hésitation le 18 octobre. Les deux dates, celle du 18 octobre et celle du 30 novembre apparaissent déjà dans le calendrier le plus ancien de Carthage, qui ne connaît pas d'autres fêtes d'apôtres, à l'exception de celle de S. Jacques le Mineur (27 décembre). Plusieurs auteurs, tant anciens que modernes, s'appuyant sur la coïncidence de la translation accidentelle de S. André et de S. Luc, ont tiré la conséquence prématurée que S. Luc était également mort à

1. Édité d'après des manuscrits de Paris du IXe au XIIe siècle, par USENER dans *Analecta Boll.* XIII, 372-378. Cf. ma dissertation : *Zur Gesch. des Apostels Andreas* dans le *Katholik* 1906, fascic. 3.

2. Publié en latin seulement dans MOMBRISIUS et SURIUS. Le texte grec a été imprimé par C. Chr. WOOG, Lips. 1749 ; MORCELLI, *Menolog. Const.* I, 245 et TIRCHENDORF, *Acta Ap. apocr.* Lips. 1861 p. 105. Les πράξεις τοῦ Ανδρέου καὶ Ματθεία *ibid.* p. 432 renferment des fables puériles.

Patras et qu'il y avait été enseveli. Une source[1] récente mais dont l'origine remonte néanmoins à Philostorgius, donne le vrai jour de sa mort et le lieu de son enterrement, savoir la ville de Thèbes aux sept portes, ce qui est confirmé par S. Paulin de Nole.

De là, sa translation a très bien pu se faire dans le même temps que celle de S. André de Patras. Elle fut opérée sur l'ordre de l'empereur Constance par Artemius, officier de la Cour, qui avait également transféré à Constantinople les reliques de S. Thimothée.

5. — S. JACQUES LE MAJEUR.

Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean l'Évangéliste, était originaire de la Galilée. Sa carrière apostolique après la mort du Seigneur ne fut pas de longue durée, puisqu'en 42 ou en 43 il fut décapité par ordre du roi Hérode Agrippa I. Celui-ci possédait, dès l'an 37, la dignité de roi de la Judée, mais n'obtint la puissance sur Jérusalem que dans les dernières années de son règne. Il vint, selon l'usage, dans la ville sainte pour la fête de la Pâque. Afin de se concilier la faveur des Juifs il y fit, peu avant la Pâque, arrêter et exécuter Jacques, et en voyant que cela faisait plaisir aux Juifs, il fit aussi arrêter Pierre pour le faire exécuter également après la fête. Ceci arriva peu de temps avant la mort d'Hérode lui-même, rapportée dans le même chapitre des Actes des Apôtres (XII, 1-4 ; 23).

1. *Passio S. Artemii auctore* JOHANNE *mon.* c. 16. MIGNE, *Patr. gr.* XVIC, 1266. PAULINUS NOL. *Poëma* XIX, 33. De même l'*Enomium S. Lucae*, manuscrit imprimé pour la première fois par PH. MEYER dans *Jahrbuch fuer protest. Theologie* 1890, livraison d'août ; enfin ABU'L BARAKAT, *Oriens chr.* Rome 1902, p. 337, cf. *Tüb. Quartalsch.* 1905, 596.

Le jour de la mort de S. Jacques tomba par conséquent peu avant Pâques ou, comme nous dirions aujourd'hui, pendant la Semaine sainte. Exacts appréciateurs de ce fait, les Coptes ont fixé au 12 avril son jour commémoratif[1] ; le lectionnaire syriaque d'Antioche l'a placé au 30 du même mois. Si ces inscriptions ne marquent pas précisément avec exactitude la vraie date de la mort, elles s'en approchent sans doute. D'ailleurs la circonstance que la mort de S. Jacqnes tombait peu avant Pâques, c'est-à-dire dans un temps où le souvenir de la Passion du Sauveur ne souffrait pas de fête de martyr, devait nuire au maintien de la vraie date. Parmi les ménologes, le *basiléen,* le premier, le nomme au 9 octobre.

Les restes mortels de S. Jacques ainsi que ceux de son homonyme reposaient encore au VIe siècle à Jérusalem [2] ; mais au IXe siècle ils se trouvent en Espagne, à Compostelle où, d'après NOTKER BALBULUS [3], ils étaient l'objet d'une grande vénération. Mais on ne connaît aucune relation sur la translation, comme nous en avons sur d'autres événements de cette nature ; de même on ne trouve dans aucun auteur une notice relative à l'auteur ou à l'époque de la translation. La translation elle-même doit être historique, bien que l'opinion d'après laquelle S. Jacques aurait prêché l'évangile en Espagne

1. Le Calendrier édité par SELDEN, *de synedriis Hebr.* et celui édité par le cardinal MAI.

2. VENANTIUS FORT. *Carmina,* VIII, 6. Cf. *Kirchenlexicon,* III, 774 Art. *Compostela* par HEFELE.

3. NOTKER BALBULUS *ad VIII Kal. Aug.* dit : Jussu Herodis Regis decollatus est Hierosolymis... Hujus ossa ad Hispanias translata. MIGNE, CXXXI, 1125.

ne soit qu'une fable[1]. On est tenté de croire que par crainte des Arabes qui exerçaient à cette époque leur domination sur Jérusalem, les ossements aient été clandestinement enlevés par les chrétiens pour trouver enfin en Espagne un second lieu de repos.

Le Bréviaire romain et le martyrologe marquent sa fête au 25 juillet, qui est le jour de sa translation ; malheureusement ces livres ne donnent aucune indication sur les circonstances de cette translation. Le sacramentaire gélasien n'a pas encore S. Jacques, pas plus que Bède et le martyrologe de Naples. Par conséquent son nom n'est entré dans les écrits liturgiques qu'au VIII[e] siècle. Dans les documents liturgiques plus anciens des églises de l'ancienne Espagne, le nom de S. Jacques manque complètement, ce qui serait inexplicable s'il avait été l'apôtre de ce pays. Son culte ne s'y montre qu'à partir du IX[e] siècle. Si l'on examine les autres calendriers de l'Occident, on le trouve dans le calendrier dit de Charlemagne de 781, édité par Pieper, ainsi que dans les manuscrits plus récents du sacramentaire grégorien, tandis que le sacramentaire de Mayence de 840 ne le cite pas encore. Ici encore on peut constater des divergences dignes de remarque entre les différentes recensions du sacramentaire hiéronymien : celle de Wissembourg ne marque au 25 juillet qu'un S. Jacques martyr, sans autre addition que l'indication du lieu *Portus Romanus* ; celle d'Echternach le désigne sous le titre de *Apostolus et frater Joannis Evang.*[2], et ajoute

1. Le Pape Innocent I nie catégoriquement qu'un apôtre quelconque ait fondé une Église en Espagne. *Ep. ad Decent.* XXV, c. 2 : *Aut legant, si in his provinciis alius apostolorum invenitur*, etc, MIGNE. XX, 552.

2. Édition de Mgr DUCHESNE, dans *Acta SS. nov.* tit. II, p. I, p. 96.

Hierosolym.; celle enfin de Berne dit simplement *Passio S. Jacobi.* On ne voit pas pour quels motifs ces deux dernières recensions ont fait de S. Jacques, martyr de Portus Romanus, l'apôtre et le frère du disciple bien-aimé. Il ne portait en effet aucune autre désignation. Le sacramentaire napolitain n'a pas, au 25 juillet, d'apôtre S. Jacques, mais bien au 15 novembre ; S. Jacques le Mineur et S. Philippe y sont marqués au 1er mai. Il manque encore au calendrier de sainte Geneviève de 731-741, tandis qu'il se trouve déjà chez le Vénérable Bède.

6. — S. PHILIPPE ET S. JACQUES LE MINEUR.

On sait que, dès les premiers temps, on dressait, au moins dans les principales églises, des listes épiscopales sur lesquelles on inscrivait la date du commencement et de la fin du gouvernement des évêques. Or plusieurs apôtres exercèrent l'épiscopat dans l'une ou l'autre ville d'une manière permanente, tandis que d'autres, comme par exemple saint Paul, ne se lièrent point à un siège fixe. Il en résulte en faveur de l'anniversaire de ceux de la première catégorie, un motif de crédibilité historique qui vient s'ajouter à celui qui provient de la circonstance du martyre. C'est le cas pour S. Pierre, S. Jacques et S. Marc.

S. Jacques le Mineur, fils d'Alphée ou Cléophas, reçut aussitôt après la mort de Jésus-Christ la dignité d'évêque de Jérusalem que lui décernèrent les autres apôtres et qu'il garda pendant trente ans[1]. Il existe deux relations sur sa mort. La première laissée par Josèphe, d'après

1. Hieron. *De vir. ill.* c. 2.

laquelle le grand prêtre Ananie II l'aurait fait lapider ; l'autre d'Hégésippe, conservée par Eusèbe, laquelle a reçu des additions légendaires. Toutes les deux s'accordent à placer son martyre dans la semaine Sainte et, comme ajoute S. Jérôme, en la septième année de Néron, c'est-à-dire en 61 après J.-C. et non en 60. La mémoire de S. Jacques était célébrée en Orient au 27 décembre. Déjà le martyrologe arien le place à ce jour, et celui de Carthage, qui est également très ancien, le suit quant à cette indication. Il importe peu que ce dernier calendrier ajoute faussement : *quem Herodes occidit*, car il y est certainement question de S. Jacques le Mineur, dont les autres sources orientales placent également le jour anniversaire dans le temps de Noël, ce qu'elles ne font pas pour S. Jacques le Majeur. Il faut avouer néanmoins qu'elles ne sont plus d'accord entre elles quand il s'agit de déterminer le jour. Tantôt elles le mettent au 26, tantôt au 28 ; les calendriers napolitain et mozarabique le placent même au 29, tandis que le lectionnaire syrien nomme son nom au 23 octobre en plus du 28 décembre.

En présence de cette multitude de témoignages anciens, nous serions par conséquent assez portés à accepter la date du 27 décembre comme le jour de sa mort. Mais plusieurs raisons s'y opposent. D'abord, dans les sources indiquées, S. Jacques partage le plus souvent avec S. Jean l'évangéliste le même jour anniversaire, et il est peu probable que les deux soient morts le même jour. Ensuite, dans la source la plus ancienne, le martyrologe arien, immédiatement après le 28 décembre, anniversaire de S. Jacques et de S. Jean, on nomme S. Pierre et S. Paul, dont le jour de la mort est tout autre. On voit que le rédacteur a placé aux jours

qui suivent Noël les personnages les plus importants qui avaient approché le Sauveur. Une troisième raison encore est le fait que l'église, bâtie par sainte Hélène sur la montagne des Oliviers, a été consacrée le 27 décembre [1]. Or S. Jacques et S. Philippe furent également honorés dans cette église. Ici, comme dans d'autres circonstances, la date de la dédicace de l'église a pu motiver la date de la fête des Saints en question. On pourrait supposer, il est vrai, qu'on a placé à dessein la consécration de l'église au jour de la fête des Saints, mais dans le cas qui nous occupe la chose ne saurait être démontrée. Nous devons donc renoncer au 27 décembre comme jour vrai de la mort de S. Jacques; c'était peut-être le jour de son ordination [2].

Ce que nous venons de dire est confirmé en outre par un fait relaté dans les livres des pèlerins. D'après ces relations, S. Jacques avait possédé à Jérusalem une maison et un sépulcre propres dans lequel il aurait fait déposer Zacharie et Siméon le prophète et il a été enseveli dans l'église du mont des Oliviers [3]. Il est vrai que des sources plus récentes, même latines, indiquent expressément le 27 décembre comme étant le *dies natalis*, c'est-à-dire le vrai jour de sa mort [4], mais leur témoi-

1. Morcelli, *Kalend. Eccl. Const.* i, 168. Il ne cite, il est vrai, que les calendriers de Reichenau et de Rheinau ; mais cela devrait suffire.

2. C'est du moins ce que dit le martyrologe hiéronymien au 27 décembre : *Adsumptio S. Joannis Evangelistae apud Ephesum et ordinatio s. Jacobi fratris Domini, qui ab apostolis primus ex Judaeis Hierosolymis episcopus est ordinatus.*

3. Theodosius (circa 530), *De situ Terrae S.* éd. Vindob. 1898, 142; cf. 174. Venantius Fort. *Carmina*, viii, 6.

4. Ainsi, par exemple, le chronographe de 354. Le martyrologe hiéronymien, dans la recension de Wissembourg qui est la

gnage n'est vraiment pas suffisant. Bien en désaccord avec les dates orientales, le martyrologe hiéronymien place sa mort au 25 mars (*Hierosolyma passio Jacobi Justi*, ou bien, selon la rédaction du manuscrit de Berne: *fratris Domini*). Cette date est pleinement d'accord avec l'indication d'Eusèbe (*Hist. eccl.* II, 23, 11) d'après laquelle la mort de S. Jacques arriva au temps pascal.

Les sources de Constantinople, tout comme les romaines, diffèrent au sujet de S. Jacques le Mineur. Le calendrier le plus ancien n'en parle pas encore, tandis que celui dit de S. Basile le nomme au 23 octobre et au 30 avril, chaque fois avec le qualificatif ἄθλησις lequel n'est donné ailleurs qu'aux martyrs. On constate dans cet ouvrage d'autres caprices et singularités de ce genre.

Quant aux documents liturgiques romains et à ceux qui en dépendent, tous, le sacramentaire gélasien en tête, sont d'accord pour placer ensemble au 1er mai, notre S. Jacques et S. Philippe. Ce fait s'explique par l'érection, à Rome, au VIe siècle, d'une église en l'honneur de ces deux apôtres, laquelle porte actuellement le titre général de « basilique des Apôtres ». Le Pape Pélage I (556-561) commença l'édifice et son successeur Jean III l'acheva[1]. La consécration en eut lieu le 1er mai. De cette manière le 1er mai est devenu, dans le rite romain, le jour commémoratif des deux apôtres. Des documents postérieurs firent du 1er mai, par suite d'un malentendu, le *dies natalis*.

plus ancienne, renferme la notice suivante : *In Africa, natalis S. Philippi apostoli, Jacobi, Quintiani* etc ; tandis que la rédaction d'Echternach et celle de Metz emploient la formule suivante : *Natalis SS. Apostolorum Philippi et Jacobi*, l'addition erronée *In Africa* a été mise à un autre endroit.

1. *Liber Pontif.* éd. de Mgr Duchesne, I, 303, 306, n. 2,

Le jour commémoratif de S. Philippe, d'après le ménologe de S. Basile et le calendrier de Naples, est le 14 novembre. A Constantinople, il y avait, dès 511, un couvent sous le vocable de S. Philippe.

7. — SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE.

Comme nous l'avons fait observer plus haut, saint Jean, apôtre et évangéliste, avait primitivement un jour commémoratif commun avec saint Jacques le Mineur, différent du jour de sa mort. C'était le 27 décembre. Or en Occident, S. Jean élimina avec le temps S. Jacques et finit par occuper seul le jour susdit. Pendant que le calendrier hiéronymien et le Missel gothico-gallican, que Mabillon place au VIIIe siècle, nomment encore les deux Saints le même jour (*natalis Jacobi et Johannis*), le sacramentaire gélasien, les martyrologes postérieurs tant romains que francs ainsi que Bède marquent saint Jean seul, comme de nos jours.

S. Jean mourut à Éphèse et y fut enseveli. A l'occasion d'une ouverture de son tombeau qui eut lieu probablement sous Constantin, lequel fit construire une église en son honneur dans cette partie de la ville appelée *Hebdomon*, on ne trouva plus de restes de son corps, mais seulement de la poussière qu'on appelait *manne*. Il est vraisemblable qu'on voulait enrichir cette église des reliques de son saint Titulaire. On ne sera pas surpris que chez les Grecs l'idée soit entrée dans les esprits que saint Jean, ainsi que la Bienheureuse Marie, fut élevé corporellement dans le ciel. La susdite ouverture du tombeau a dû avoir lieu le 8 mai; car le ménologe de Constantinople rappelle en ce jour la *Manne* dont

il a été parlé[1]. Il semble qu'on ait regardé le 26 septembre comme le jour de sa mort. Le document qu'on vient de citer marque en effet « la mutation ou le décès » de l'apôtre (μετάστασις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου) [2] ; d'accord avec lui, le calendrier de Naples consigne à la même date *assumptio Joannis Evangelistae*. De même, des sources jacobites d'Antioche indiquent le 26 septembre comme le jour de sa mort (*decessus Joannis evang., ex mundo*) [3].

En face de cette divergence d'informations, il est malaisé d'arriver à une solution certaine. Mieux vaut admettre avec Morcelli que le 26 septembre est bien le jour où saint Jean mourut à Éphèse, et que le 27 décembre on érigea, en son honneur, une église ou chapelle, ou du moins on lui dédia un autel[4].

Le 6 mai apparaît déjà dans le missel gothico-gallican comme le jour de S. Jean l'Évangéliste, sans être qualifié autrement que de : *Missa S. Joannis apostoli et Evangelistae*. La fête célébrée en ce jour par l'Église romaine sous le titre de *Joannis ante Portam Latinam* a été introduite à la suite de cette information donnée par Tertullien que, jeté dans une chaudière d'huile bouil-

1. V. dans Morcelli, ii, 97 les autres détails. L'expression de *manne* fait croire qu'il s'agissait d'une poudre blanche, probablement du salpêtre qui s'attache au mur.

2. *Ibid.* i, 167.

3. Baumstark : *Roem. Quartalschrift*, 1899, p. 314.

4. Si à côté de cela on lit également dans d'autres sources au 21 juin : *VIII Kal. Jul. Natalis dormitionis S. Joannis apost. et evang. in Epheso*, la chose est difficile à expliquer. Quant à l'opinion de ceux qui, se fondant sur l'Évangile de S. Marc (x, 39), pensent que S. Jean a subi le martyre, elle n'a trouvé que peu de partisans. Cf. Schanz, *Kommentar zu Joh.* 332.

lante, il en sortit plus vigoureux qu'auparavant[1]. Les plus anciennes rédactions du calendrier hiéronymien ne l'ont pas encore, pas plus que celle de Metz du IXe siècle.

8. — SAINT SIMON ET S. JUDE THADDÉE.

Dans les ordres de fêtes de l'Occident les apôtres SS. Simon et Jude ont constamment un jour commémoratif commun, tout comme S. Philippe et S. Jacques, avec cette différence néanmoins que, chez eux, il existe une raison intrinsèque de cette union. D'après une tradition qui a trouvé surtout son expression chez le Pseudo-Abdias, les deux apôtres ont travaillé ensemble pendant treize ans à répandre le christianisme dans la Perse, où ils ont subi ensemble le martyre dans la ville de Suanir[2]. Le jour de leur mort y est également indiqué avec précision ; c'est le 1er juillet, date qui se rencontre dans quelques martyrologes de l'Occident, savoir dans celui de Naples et l'ancien de Tolède ; par là la source est assez clairement indiquée.

Dans les calendriers romains et dans ceux qui en dépendent, les deux apôtres sont constamment honorés le même jour, mais le 28 octobre. On ne trouve indiquée nulle part la raison de cette date. Le calendrier hiéro-

1. *De præscr.*, c. 36.

2. ABDIAS, *de hist. certaminis Apostolorum*, libri X. GUTSCHMID (*Kleinere Schriften* II, 364-372) dit de l'auteur des *Acta Simonis et Judae* qui y sont publiés (l. VI, 7-23) qu'il était au courant des mœurs persanes et qu'il vivait après le temps des Manichéens. CUTSCHMID admet que les deux apôtres ont prêché de l'an 39 à l'an 47 dans l'Arménie, pays qui était alors sous la domination de la Perse; il croit trouver dans les actes des allusions à la guerre entre les deux rois de Perse, Vardanes et Gotarzes. Vardanes aurait eu des préférences pour l'hellénisme et Apollonius de Tyane lui aurait fait visite.

nymien et le vénérable Bède n'auront pas été sans influence au sujet de cette date. En effet, on lit dans la première de ces sources: à Suana[1], ville de la Perse, les jours de naissance des apôtres Simon et Jude (*Cod. Eplernac.*). Quant aux sacramentaires romains, Simon et Jude ne se trouvent que dans les recensions plus récentes du sacramentaire grégorien.

Parmi les ménologes, celui de Constantinople ne mentionne pas du tout S. Simon et place au 20 août S. Thaddée; le basilien marque au 20 mai un apôtre Simon, appelé Jude, et au 10 mai l'apôtre Simon le Zélateur, de plus un apôtre Jude au 22 mai et au 19 juin. On le voit, il y règne de la confusion et du caprice. Les livres liturgiques orientaux sont d'ailleurs d'accord pour ne pas assigner aux deux apôtres un seul et même jour, mais pour donner à chacun un jour particulier. Le lectionnaire des Syriens du XIe siècle marque S. Simon au 10 mai, S. Jude au 16 mai, et le calendrier copte, publié par Seldenius, a S. Jude Thaddée au 20 mai.

Chose étrange et qui en même temps est une preuve de l'obscurité qui enveloppe les personnes de ces deux apôtres! Dans quelques calendriers qui honorent les deux apôtres le même jour, il se rencontre, à côté d'eux, d'autres Saints de même nom. Tel le calendrier de Naples où l'on voit un Jude au 20 mai et une *Passio S. Simonis Ap.* au 10 septembre, à côté du jour commémoratif des deux qui est le 1er juillet. Enfin dans le lectionnaire parisien de sainte Geneviève, ainsi que dans le calendrier de

1. Suana est mentionné dans Claud. Ptolem. v, 13 § 119 comme étant situé dans la Grande Arménie. Les Suani étaient un peuple dans le Caucase; cf. MURALT, *Chron. Byz.* I, 85, 158, 211, 218, 250.

Charlemagne et dans le sacramentaire gélasien, il n'est pas encore fait mention des SS. Simon et Jude.

9. — L'ÉVANGÉLISTE S. MARC.

Pour l'évangéliste saint Marc, les choses sont comme pour S. Jacques le Mineur ; seulement elles lui sont un peu moins favorables. Ce Saint, d'après une tradition universelle et constante, fut le premier évêque d'Alexandrie, et son nom se trouve en tête de toutes les listes épiscopales de cette ville, tout comme celui de S. Jacques sur celles de Jérusalem [1]. Mais son nom fait complètement défaut dans les calendriers et martyrologes de l'Occident jusqu'au IXe siècle, de même que dans celui de Constantinople de la même époque. Le calendrier copte le plus ancien, publié par le cardinal Maï, a malheureusement une lacune au mois d'avril ; il ne se retrouve que dans les Synaxaires du IXe siècle, publiés par le même Cardinal, ainsi que dans ceux qui leur sont postérieurs. Il en est de même de celui de Naples, qui d'ailleurs le nomme encore une fois au 17 mai, et de celui dit de S. Basile. Le 25 avril, comme jour de la mort de S. Marc, est par conséquent faiblement documenté. D'ailleurs le martyrologe hiéronymien donne le 23 septembre comme date de sa mort, et la chronique pascale le 1er jour de Phormathi, c'est-à-dire le 26 mars [2]. S. Jérôme, dans sa chronique, indique la 8e année de Néron comme l'année de la mort de S. Marc.

La coïncidence de la procession avec le jour de

1. V. au sujet de ces listes : HARNACK, *Die Chronol. der altchrist. Litteratur*, I, 95.

2. *Chron. pasch.* éd. BONN. 471 cf. p. 432 et le *Calendrier Calcasendi* dans SELDEN.

S. Marc est chose purement accidentelle, comme le démontre ce simple fait que, dans les anciens calendriers latins, par exemple celui de Fronteau et le grégorien de Mayence, la *litania maior* est seule assignée au 25 avril, tandis que le nom de S. Marc y fait encore défaut.

10. — LES FÊTES DE LA CHAIRE DE SAINT PIERRE (18 janvier et 22 février).

En traitant de ces deux fêtes, la critique historique est en face de deux choses fort différentes qu'il importe de bien distinguer et d'examiner à part. C'est d'abord le nom et la signification de ces fêtes, puis le jour choisi pour les célébrer.

Au sens littéral, le mot *cathedra* (chaire) est pris par les plus anciens écrivains ecclésiastiques dans le sens de chaire dressée pour l'Évêque, dans l'abside, derrière l'autel. Le Pontife s'y tenait assis pendant l'office divin toutes les fois qu'une autre position n'était pas prescrite. Dans le sens métaphorique, la *cathedra* est le symbole de la puissance épiscopale en général et de la puissance du sacré magistère en particulier, comme le trône est le symbole de la puissance suprême de l'État. Dans un sens plus restreint, la chaire de S. Pierre signifie par conséquent le pouvoir doctrinal, et d'une manière générale la Primauté de S. Pierre et de ses successeurs sur le siège épiscopal de Rome. Le bien fondé de cette interprétation se déduit facilement des écrits des Pères de l'Église, et la preuve en a été faite si souvent dans des écrits ou dans des dissertations spéciales qu'il serait superflu de la répéter ici [1]. Que la

1. Card. Rampolla, *De authentico R. P. magisterio*, dans la

fête ait encore pour but de célébrer la primauté conférée à S. Pierre, les prières liturgiques les plus anciennes de la fête le disent assez et la chose ressortira suffisamment dans le cours de notre exposé [1].

Mais comment fut-on amené à placer la fête de la chaire de S. Pierre (nous ne considérons pour le moment que la plus ancienne des deux fêtes) précisément au 22 février ? C'est là une question qui ne peut être résolue que par une étude critique des plus sérieuses. Les deux fêtes présentent, en effet, dans leur origine, des circonstances très spéciales. La seconde moitié de février se distinguait chez les Romains païens par des fêtes commémoratives populaires dont le caractère était mi-religieux mi-profane. Le 13 février, commençait la grande fête des morts appelée *Parentalia ;* elle durait huit jours, et le dernier de ces jours portait le nom spécial de *Feralia*. Pendant ce temps, on ne célébrait pas de noces, les temples demeuraient fermés et les magistrats, en paraissant en public, ne portaient pas les insignes de leur dignité. Le jour commémoratif des parents défunts et des autres chers morts était suivi aussitôt, au 22 février, de la fête des parents vivants, des *chari*, d'où ce jour avait reçu le nom de *Charistia* ou *cara cognatio*. Bien que la fête n'ait pas son rang au

Revue *La papauté et les peuples*, II, Paris 1900, 8-48 ; Andries, *Cathedra Romana* etc. Mainz, 1879 ; Kellner, *Verfassung*, *Lehramt u. Unfehlbarkeit der Kirche*, Kempten, 1873.

1. Benoît XIV (*Opp. inedita*, ed. Heiner, 65) mentionne toutes les opinions des anciens critiques sur la signification de la fête, à savoir s'il s'agit de commémorer le jour de l'ordination de S. Pierre, ou son arrivée à Rome ou la fondation de l'Église Romaine. L'histoire de la fête est faite avec des données vieillies et la dissertation en grande partie tend à prouver que S. Pierre est venu à Rome.

nombre des actes cultuels de la religion de l'État romain et qu'elle n'eût pas de solennités publiques à l'occasion desquelles les collèges des prêtres officiassent[1], c'était néanmoins une fête importante et très aimée. Aussi était-elle entrée plus profondément dans la vie populaire que certaines fêtes officielles. On la célébrait et on y prenait vivement part dans tous les rangs du peuple ; dans les maisons on couronnait les images des aïeux, on offrait un banquet aux dieux domestiques, on brûlait de l'encens en leur honneur et on leur immolait encore un petit cochon en sacrifice. S'était-il élevé au sein des familles des discordes, on commençait par se réconcilier, puis on accomplissait les cérémonies saintes dans l'union et au milieu de rires joyeux. Les hauts faits des aïeux célèbres étaient passés en revue, et le jour se terminait par un gai festin. On restait ensemble jusque dans la nuit, et on portait des vivats aux personnes présentes et à l'empereur[2].

En outre *la charistia* était une fête scolaire, à l'occasion de laquelle on ornait de feuillage les salles d'école et on présentait des cadeaux aux maîtres[3].

Une telle fête dut être souverainement populaire et profondément enracinée dans la vie du peuple. Aussi fut-elle adoptée partout où l'on parlait la langue latine, en Afrique aussi bien que dans la Gaule. C'est dans ce dernier pays que les festins, usités en ce jour, se conservèrent le plus longtemps.

1. Marquardt-Mommsen, *Roem. Staatsverwaltung* III², 311.

2. On criait : *Bene vos ! Bene te patriae pater ! Optime Cesar !* Ovid. *Fasti* II, 616-638 ; — Valer. Max. II, 1, 8 ; Martial. IX, 54. cf. Bonghi, *Le feste romane.*

3. Tertull. *De idol.* c. 10.

Les banquets qui accompagnaient ces fêtes sont blâmés dans deux sermons qui font partie des œuvres de S. Augustin et qui, s'ils ne sont pas de lui, sont dans tous les cas très anciens et remontent environ au VIe siècle. On n'y distingue plus entre les fêtes *Feralia* et *Charistia*, mais on n'y parle que de festins et de présents qui étaient offerts aux défunts [1]. Ces festins continuèrent à exister à l'époque du christianisme et avaient lieu, dans la Gaule, le 22 février [2], bien que ce jour ne fût pas le jour exact des *Feralia*. Il semble, par conséquent, qu'en maints endroits on célébrait, le même jour, la mémoire des parents défunts et vivants, et ce jour était toujours le 22 février. Même Beleth, auteur anglais qui vivait vers 1198 dans le Nord de la France, parle de festins qui avaient lieu en ce jour [3].

Ce n'est pas par hasard que nous rencontrons de bonne heure une fête chrétienne fixée à ce jour, S. Grégoire le Grand reconnaissait qu'il ne fallait pas tout retrancher à des gens à la tête dure, et il permettait aux néophytes d'Angleterre de conserver, à l'occasion des dédicaces et des fêtes des martyrs, les usages qu'ils pratiquaient dans des circonstances semblables avant leur conversion du paganisme [4]. On peut d'ailleurs citer d'autres cas où l'on mettait en pratique ce principe, par exemple à l'occasion des Rogations et au dernier jour de l'an. Mais c'est surtout à l'occasion de la *Charistia*

1. AUGUSTIN, *serm.* 190-191 ; Opera V.
2. Second synode de Tours de 567, can. 22.
3. *Ration. div. off.* c. 83. ; MIGNE, CCII, 87.
4. GREG. I, *Ep. ad. Mell.* XI, 76, al. IX, 71, MIGNE, LXXVII, 1215. Des réflexions semblables se trouvent déjà dans S. AUG. *Ep.* 47, THEODORET, *De graec. aff. cur.* 8 ; SIDOINE APOLL. *Ep.* IV, 15.

qu'on voit réalisée la tendance de rendre inoffensive une fête païenne, en lui substituant une fête chrétienne.

Un fait particulier arrivé dans une région très éloignée prouve l'importance qu'on attachait à rendre chrétienne précisément cette fête de la *Charistia*, en fixant à ce jour une autre fête. En effet, Polemius Silvius, évêque de Sion dans la vallée du Haut Rhône, composa pour 448 le premier calendrier chrétien que nous ayons. Il le dédia à S. Eucher, évêque de Lyon [1]. On y laisse de côté les jours de fêtes païennes, on élimine en général tout ce qui sent le paganisme et on n'y admet que des notices historiques et des notions météorologiques ainsi que quelques fêtes de Saints bien qu'en petit nombre. Au 22 février on y trouve cette insertion : *depositio SS. Petri et Pauli* ainsi qu'une remarque relative à la *charistia* qui fait connaître qu'on cherchait à éliminer la fête païenne de la *cara cognatio*. Il est ensuite digne de remarque qu'on choisit dans ce but un événement différent de celui qu'on avait choisi à Rome, savoir la déposition des princes des Apôtres. Il est clair que dans la province du Haut Rhône qui faisait partie de la Gaule, et probablement aussi dans toute la province ecclésiastique à laquelle appartenait Sion, le 29 juin n'était point encore le jour de fête des deux apôtres [2]. D'ailleurs l'idée de Polemius Silvius de faire du 22 février le jour commémoratif des princes des apôtres, ne trouva pas d'imitateurs. L'usage se répandit plutôt

1. Édité par Henschen, *Acta SS. Boll.* Junii 8 ; par Migne XIII et dernièrement par Mommsen dans le *Corpus inscript. lat.* tit. I.

2. Les évêques de Sion assistaient aux synodes de Mâcon ; plus tard ils faisaient partie de la province ecclésiastique de Tarentaise. Wiltsch, *Kirchl. Geographie u. Statistik,* I, 323, 355.

et prit consistance surtout dans la liturgie de la Gaule, de célébrer, en ce jour, la chaire de S. Pierre. Le sens de cette solennité est exprimé dans ces mots de l'Oraison du jour : *Deus qui hodierna die B. Petrum post te dedisti caput Ecclesiæ*. L'objet primitif de la fête n'était donc pas la fondation ou l'organisation d'une église spéciale, par exemple de celle de Rome ou d'Antioche, mais l'élévation de S. Pierre à la dignité de chef de l'Église universelle ; en d'autres termes : la collation de la Primauté faite à S. Pierre ou bien, comme le veulent d'aucuns, son ordination à l'épiscopat (*natale episcopatus*)[1]. Il faut se rappeler à ce sujet que, dans l'antiquité, on célébrait avec solennité les anniversaires de l'ordination épiscopale, qu'il existe dans les anciens sacramentaires des messes propres et dans les sermons de S. Léon le Grand des discours propres à cette circonstance.

Du IVe au IXe siècle, nous trouvons par conséquent cette fête du 22 février sans aucune addition qui la détermine davantage dans un grand nombre de calendriers et de martyrologes, notamment dans ceux de la Gaule. Parmi les plus récents qui ne présentent qu'une seule fête de ce nom, nommons celui de Wandelbert et celui de Corbeil de 826, publié par d'Achery[2] ainsi que le calendrier gothique. Il y a aussi, à côté de ceux-là, des calendriers francs qui ne connaissent aucune fête de ce nom, par exemple celui de sainte Geneviève, du VIIIe siècle, édité par Fronteau, de même le calendrier dit de Charlemagne, puis le calendrier dit marmoréen

1. MABILLON, *De lit. Gall.* II, 23 ; MIGNE, LXXII, 182, cf. ib. 472 et Mgr DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 266.
2. *Spicilegium*, t. II, V. plus loin § 47.

de Naples, ainsi que divers lectionnaires de la même époque comme le *Comes Albini*, celui de Spire, enfin les sacramentaires romains[1]. Il est surprenant que nous n'ayons aucune fête de la chaire de S. Pierre ni dans le sacramentaire gélasien, ni dans le grégorien : mais dès le ive siècle, on connaissait néanmoins à Rome cette solennité. La preuve en est dans la *depositio martyrum* ou catalogue des martyrs dressé par le Chronographe de 354 où nous lisons : viii *kal. Martias natale Petri de cathedra*.

Or une modification remarquable allait se faire ; elle avait sans doute son fondement dans une manière différente de concevoir la signification de la fête. En effet, du moment qu'on ne rapportait plus le terme *chaire de S. Pierre* à la primauté ou à la collation de la puissance suprême du gouvernement et du magistère épiscopal, mais à un siège épiscopal déterminé, on pouvait se demander si l'on entendait par ce siège celui d'Antioche ou celui de Rome. Car bien que les documents officiels, c'est-à-dire les listes épiscopales qui font seules autorité en cette matière, nomment comme premier évêque d'Antioche non pas S. Pierre, mais Exode, néanmoins des écrivains de la plus haute antiquité, tels qu'Origène, ont considéré comme épiscopat à Antioche le séjour que S. Pierre fit dans cette ville ainsi qu'il est rapporté dans l'épître aux Galates ii, 11. On partit de cette idée pour diviser la fête en deux et établir une fête de la chaire de S. Pierre à Rome et une autre à Antioche. Pour la première on choisit, on ne sait pour quel motif, le 18 janvier, pour l'autre on garda le 22 février jusqu'alors en usage.

1. Dans Ranke, VI, xxx.

Si nous recherchons à quelle époque a été fait le dédoublement de cette fête primitivement *une*, nous rencontrons d'abord le martyrologe du vénérable Bède, dans lequel, selon la rédaction première, donnée par les Bollandistes, la fête du 18 janvier n'existe pas encore, mais où celle du 22 février porte la désignation spéciale *apud Antiochiam*. Partant il est possible que le vénérable Bède ait considéré la fête comme la commémoraison de l'élévation à un siège épiscopal déterminé et comme, dans sa pensée, l'épiscopat d'Antioche précéda celui de Rome et put être le premier siège de Pierre, il aura ajouté : *Apud Antiochiam*, précisant encore par ces paroles : *ubi et primum discipuli cognominati sunt christiani.*

Le dédoublement qu'on voit aussi chez Adon et Usuard, se rencontre déjà dans les plus anciennes recensions du martyrologe dit hiéronymien et, jusqu'à preuve du contraire, le compilateur de cet ouvrage doit être regardé comme en étant l'auteur [1].

Il en résulta une triple manière de faire : ou bien on n'adoptait aucune des deux fêtes, ou bien on adoptait celle du 22 février, ou enfin on les prenait toutes les deux. La dernière manière ne fut suivie que par un petit nombre de diocèses. Le calendrier de Cologne du

1. Dans l'édition de M. de Rossi et de Mgr Duchesne dans les *Acta SS. Boll.* on lit au 20 janvier : xv Kal. *Febr.* Dans le *Cod. Wiss* : *Dedicatio cathedra* (*sic*) *s. Petri apostoli, qua primo Romae Petrus Apostolus sedit.* Dans le *cod. Eptern.*: *Depositio S. Mariae et cathedra Petri in Roma.* Le *Cod. Bern.* présente une lacune. — Au 22 février, viii Kal. Mart. le *Cod. Wiss.* porte : *Natale s. Petri Apostoli cathedra, quam sedit apud Antiochia* (*sic*). *Le Cod. Eptern : Cathedra Petri in Antioc. et Romae. Le Cod. Bern. : Cahedra s. Petri apostoli quam sedit apud Antiochiam.*

xive siècle n'a qu'une seule fête, celui du ixe siècle les a toutes les deux[1].

Sur le conseil de Sirlet, le Pape Paul IV mit fin à cette divergence. Elle s'expliquait par l'autonomie des diocèses qui leur permettait, à cette époque, d'instituer des fêtes nouvelles. Le Pontife décréta le 6 janvier 1558 que, dorénavant, les deux fêtes seraient célébrées dans l'univers catholique[2]. Quand on discuta en 1742 la réforme du Bréviaire, on crut devoir réunir de nouveau les deux fêtes. La chose n'eut pas lieu[3]; c'est regrettable au point de vue de l'histoire, puisque ni Eusèbe ni les listes officielles épiscopales ne disent rien d'un épiscopat de S. Pierre à Antioche. Parmi les écrivains les plus anciens, l'auteur des écrits pseudo-clémentins est seul à en parler, car il avait intérêt à nous représenter S. Pierre terminant son ministère apostolique sur la chaire d'Antioche[4]. Il faut ramener également à cette unique source ce qu'en disent Origène, saint Jérôme et les autres, car, dans l'antiquité et au moyen âge, ces écrits étaient plus appréciés et plus lus que de nos jours. On acceptait encore au ixe siècle comme un principe inviolable de droit canonique, — qu'on se rappelle l'histoire du Pape Formose, —

1. Binterim et Mooren, *De Erzdioez. Koeln im Mittelalter* I², 528.

2. Bullarium, ed. Luxemb. I, 832.

3. Bæumer, *Gesch. des Breviers*, 510.

4. Clementis Rom. *Recogn.* x, 70. L'abbé Fr. X. Kraus (3. *Beilage zu s. Roma sott.*) et Marucchi. *Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paulo a Roma*, 1891, exposent les choses autrement. Ils pensent que la fête du 22 février se rapporte à la chaire de s. Pierre au Vatican et celle du 18 janvier à celle de l'empire romain de l'Orient. Il s'agirait donc de deux chaires prises dans le sens matériel. Mais malheureusement pour ce système, la fête du 18 janvier était complètement inconnue à Rome avant le xvie siècle.

qu'un évêque ne doit pas quitter une Église pour passer à une autre. Comment un tel principe aurait-il pu prendre racine, si l'organisation ecclésiastique avait commencé par un cas si éclatant de changement de siège ?

La fête de la chaire de S. Pierre n'est connue ni des Grecs ni des Orientaux de l'antiquité. Les Unis des temps modernes l'ont naturellement adoptée.

§ 33. — *LES FÊTES DE SAINTE MARIE MADELEINE, DE SAINTE CÉCILE ET DE SAINTE CATHERINE*

(22 juillet, 22 et 25 novembre).

Le fait que les fêtes des Saints dont nous venons de parler aient obtenu pendant le moyen âge le rang de fêtes chômées, rang que quelques-unes ont gardé jusqu'à nos jours, s'explique par leur situation exceptionnelle et leur rapport étroit avec le Sauveur et son œuvre. Mais il existe des Saints d'un ordre inférieur, je dirais presque vulgaire, qui ont eu le même honneur. Il convient de citer avant tout les patrons des différents pays et diocèses et certains Saints locaux. Ce serait trop long d'en faire mention ici ; ce serait de plus sans but, car leurs fêtes ne présentent rien de remarquable au point de vue historique. Cependant, au nombre des fêtes chômées dans les siècles passés, il en est quelques-unes qui semblent devoir être prises en considération dans cette étude. Elles s'élèvent en effet au-dessus du niveau des fêtes purement locales, soit par suite de circonstances spéciales, soit parce que la vie de ces saints répandue dans le public et acceptée comme vraie par lui, leur procura une grande popularité.

1. — SAINTE MARIE MADELEINE

C'est en premier lieu le cas pour la Pénitente sainte Marie Madeleine dont la fête, au moyen âge, était de précepte sinon à Rome, du moins dans toute la France méridionale et ailleurs, comme par exemple à Cologne.

D'après l'opinion la plus répandue, Marie, d'abord pécheresse, était la sœur de Lazare et de Marthe qui habitaient Béthanie. Elle avait reçu le surnom de Madeleine de Magdala, lieu de sa naissance ou de ses égarements. Elle était la même personne qui, dans une humiliation profonde, lava de ses larmes les pieds du Sauveur et les oignit d'huile. D'après une autre opinion, communément admise dans l'Église grecque, il y eut dans la suite de Jésus trois Maries : Marie sœur de Lazare, Marie de Magdala près du lac de Génésareth et l'ancienne pécheresse qui est nommée par S. Luc (vii, 37). Cette opinion distingue par conséquent entre Marie Madeleine et Marie, sœur de Lazare, tandis que l'Église latine, à commencer par Tertullien, l'identifie avec elle. D'après elle, la sœur de Lazare, après avoir mené une vie déréglée à Magdala, s'est convertie et a demeuré ensuite avec son frère et sa sœur, sans perdre néanmoins dans la bouche populaire le surnom de Madeleine. Ce serait donc la même personne dont les deux autres synoptiques (Marc., xvi, 9 et Luc., viii, 2) rapportent qu'elle avait été possédée de sept démons[1]. Le texte des évangiles autorise les deux versions. Mais la liturgie romaine suit la seconde et c'est d'après elle qu'ont été composées les leçons de l'office de sainte

1. V. sur la question des personnes Schanz, Kommentar zu Matth. 504, Markus, 417, Lucas, 251.

Marthe, lequel d'ailleurs n'a été admis que très tard dans la Liturgie.

De plus, les aventures qu'auraient eues, après la mort du Sauveur, Madeleine, son frère et sa sœur, nous intéressent. Mais les documents à ce sujet sont très parcimonieux. Les écrits pseudo-clémentins parlent de Lazare, comme ayant suivi S. Pierre dans ses voyages apostoliques dans la Syrie [1]. D'autres écrits indiquent l'île de Chypre comme théâtre de sa vie et comme lieu de sa mort. D'autres documents de l'antiquité relatifs aux événements ultérieurs arrivés à ses sœurs, font totalement défaut.

Mais les informations que fournissent des écrits occidentaux du moyen âge à partir du XIIIe siècle sont d'une richesse surprenante. On y admet, il est vrai, que Lazare fut évêque dans l'île de Chypre, mais ce détail ne s'accorde pas bien avec les autres événements qui y sont racontés à son sujet. Ces renseignements sont réunis dans une compilation étendue qu'on a eu la hardiesse d'attribuer à Raban Maur, abbé de Fulda, bien qu'on ne pût comprendre comment cet auteur, isolé du monde au fond de ses gorges, ait pu entrer en possession de pareils documents [2]. La plus grande partie de l'écrit (chap. 1-35) est employée à réunir et à arranger les données bibliques sur Madeleine, son frère et sa sœur. Mais ces données sont déjà richement augmentées de faits dont l'Écriture ne parle pas ; il y est question, en particulier, de Marcella — c'est le nom qu'on donne

1. Clementis Rom. *Recogn.* III, 68.

2. D'après Mgr Duchesne, l'auteur en serait un membre du couvent de Sainte Madeleine d'Oxford, appelé Raban, qui aurait écrit en 1456. Rietsch, 10. L'écrit est réédité dans Migne I, 112.

à la gouvernante de la famille de Béthanie — laquelle joua plus tard un rôle important. La seconde partie commence à la 13e année après l'Ascension de Jésus-Christ, lorsque S. Jacques le Majeur fut exécuté par le glaive et que S. Pierre fut incarcéré. A cette époque, raconte-t-on, Hérode Agrippa chassa les fidèles de la Palestine, ce qui porta les Apôtres à envoyer comme missionnaires dans l'Espagne et dans les Gaules vingt-quatre disciples de Jésus, à la tête desquels se trouvait Maximin. Sainte Madeleine se joignit à eux et, à son exemple, sainte Marthe et Lazare ; celui-ci était déjà évêque à l'île de Chypre. Ils s'embarquèrent sans difficulté et, poussés par le vent sud-est, ils arrivèrent par la voie maritime ordinaire dans la Gaule méridionale, où Maximin devint évêque d'Aix en Provence. Les autres disciples se partagèrent dans les différentes provinces : les Gaules en avaient dix-sept, l'Espagne sept, en tout vingt-quatre, nombre exactement pareil à celui des disciples. Il est vrai que l'Espagne et les Gaules comptèrent ce nombre de provinces, non au temps de Notre Seigneur, mais seulement au ve siècle, comme le démontre la *notitia dignitatum*. Rien qu'à cela, on reconnaît déjà l'origine postérieure de la légende. Madeleine serait restée à Aix et aurait fréquemment prêché aux fidèles. D'après d'autres documents, elle aurait passé trente ans dans la grotte de la Sainte-Baume, près Marseille, menant une vie solitaire et pénitente. Lazare serait devenu évêque de Marseille et serait mort martyr.

Les renseignements de la littérature grecque concernant Lazare et ses sœurs sont moins détaillés et inspirent par là même plus de confiance. Il n'y est pas dit

autre chose, sinon que l'empereur Léon VI aurait bâti en son honneur une église à Constantinople en 887 et un monastère en 899 [1], où il aurait fait transférer ses reliques (et non celles de ses sœurs). Jusque-là ces reliques s'étaient trouvées à Cilium, dans l'île de Chypre.

Le Ménologe basilien ainsi que les Calendriers des Coptes et des Syriens prouvent que, dans l'Église grecque, Madeleine recevait un culte public le 22 juillet. Au reste, les constitutions de l'empereur Manuel Comnène font une mention spéciale de la résurrection de Lazare, au deuxième samedi avant Pâques [2].

En Occident, les premières traces du culte de sainte Marie-Madeleine se trouvent chez Bède, puis dans les martyrologes de Raban, Adon et Usuard, toujours à la date du 22 juillet comme jour *natalis*. Le martyrologe hiéronymien ne connaît ni Lazare, ni Madeleine ; le nom de Marthe s'y rencontre, il est vrai, jusqu'à cinq fois, mais il ne saurait être question de la sœur de Lazare, puisque les jours commémoratifs (29 juillet et 27 octobre) ne sont pas les siens. Et si les martyrologes susdits ont inscrit Madeleine, ils sont muets cependant sur son voyage dans le Midi de la France. Il est vrai qu'Usuard mentionne au 17 décembre Lazare et sa sœur Marthe, mais c'est uniquement pour dire qu'une église a été bâtie en leur honneur près de Béthanie. Dans les livres liturgiques, le nom de Madeleine ne se fait jour pour la première fois que dans un missel de Vérone du xe siècle ; il se trouve ensuite dans quelques missels du

1. Muralt, *Chron. Byz.* I, 468, 477.

2. Morcelli, I, 101, 288. A. Baumstark dans la *Roem. Quartalschrift*, 1900, p. 310, donne un texte syriaque qui est indépendant de la tradition byzantine et qui indique Cibium comme étant le lieu du tombeau de Lazare.

XIe, mais les missels qui suivent le rite romain (*secundum consuetudinem Rom. curiæ*) ne la mentionnent qu'au XIIIe siècle. Il en est de même de Marthe [1]. Lazare n'a pas encore obtenu de place dans le Bréviaire romain ; sa fête est accordée seulement à certains diocèses, (*aliquibus locis*) et fixée au 17 décembre, sans que son office ait des leçons historiques.

L'allure du Bréviaire romain a encore cela de remarquable qu'elle permet de suivre le changement d'opinion qui s'est produit. Ainsi, pour sainte Madeleine, les leçons sont simplement tirées des homélies de S. Grégoire et ne mentionnent rien des circonstances de sa vie. Les leçons de l'office beaucoup plus récent de sainte Marthe (29 juillet) donnent la légende dans sa forme la plus récente avec les additions postérieures que ne connaît pas encore le pseudo-Raban. D'après elle, sainte Marthe avec les siens aurait été mise de force par les Juifs sur un navire sans gouvernail et sans voiles et serait arrivée néanmoins à Marseille.

Quant à Madeleine en particulier, il importe encore de prendre en considération la tradition d'après laquelle elle aurait été primitivement ensevelie à Ephèse. Cette opinion a pour représentant d'abord Grégoire de Tours, à la fin du VIe siècle, puis Modeste, évêque de Jérusalem, au commencement du VIIe siècle. Celui-ci rapporte, qu'après la mort de la Mère du Sauveur, elle serait allé à Ephèse, auprès de S. Jean, où elle serait morte martyre. Le troisième témoin est Willibald, évêque d'Eichstaett [2], en qualité de visiteur de son tom-

1. Ebner, *Iter ital.* Freiburg, 1896, p. 292, 5, 14, 104.

2. Greg. Tur. *De gloria mart.* c. 30, Migne, LXXI, 731 ; Modestus dans Photius, *Biblioth.* cod. 275, ed. Bekker § 11 ; Anonymus

beau à Ephèse. En 887, Léon VI, le Philosophe, fit déposer ses reliques dans l'église S. Lazare qu'il venait de construire à Constantinople, mais les auteurs qui rapportent le fait ne disent pas que ces restes y fussent apportés de Chypre, ce qui n'est qu'une hypothèse arbitraire de quelques novateurs ; ils n'affirment cela que pour S. Lazare [1]. Quoi qu'il en soit, cette tradition, si elle est fondée, ne prouve nullement que la Madeleine dont il est question, soit la sœur de Lazare ; elle est d'ailleurs désignée par Glykas comme étant la fille de Simon le lépreux. Ce qui prouve une fois de plus que les relations sur les translations des reliques peuvent avoir leur importance pour l'histoire, même pour celle de la plus haute antiquité [2].

Les recherches actives de plusieurs savants ont mis au jour les monuments suivants servant de base à la légende provençale : 1° Le sarcophage d'un Lazare, évêque d'Aix (407-417), qu'on regardait comme le Lazare de la Bible ; ce sarcophage se trouvait autrefois à Marseille. 2° La présence au monastère de Vézelay (diocèse d'Autun) de reliques qu'on supposait être celles de Marie Madeleine. La première mention officielle de Lazare se trouve dans un document du Pape Benoît IX

dans la *Vita Willibaldi* c. 5 ; Mabillon, *Vitae SS. Ord. s. Ben.* III, 2, 384 ; Tillemont, *Hist. eccl.* I, 4.

1. Glykas, *Ann.* iv, 198, ed. Bonn, 554 ; Zonaras, xvi, 12 § 11 *ib.*

2. Faisons remarquer que des faits de cette nature ont été extraits des sources historiques par Sdralek (Article *Translation* dans *Realenzyklopedie* de Kraus) et par Achelis, *Die Martyrologien* 74-76. Les éditeurs des *Monumenta germaniae* ont bien reconnu l'importance de ces pièces pour l'histoire des temps auquels ils appartiennent.

de l'an 1040 [1], qui dédia l'église S. Victor à Marseille ; à partir de ce moment la légende allait en se développant de plus en plus. L'histoire très compliquée de son origine a été mise en lumière par les recherches de Mgr Duchesne et Rietsch. D'après ce dernier, il est vraisemblable que l'empereur Léon VI a donné les reliques de S. Lazare à l'impératrice Veuve Richardis, à l'occasion d'un voyage que cette princesse fit en Orient et à Constantinople. Ces reliques furent ensuite transférées à Andlau, en Alsace, dans un monastère de nobles dames que dirigeait l'ancienne impératrice.

Note. — Les écrits publiés sur la matière sont nombreux. Citons seulement : M. Faillon, prêtre de Saint-Sulpice : *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence*, Paris 1848 (collection de toutes les pièces authentiques et apocryphes qui ont trait à la question) ; Lacordaire, *Vie de Sainte Marie-Madeleine*, Paris 1860, popularisa la chose et l'enflamma jusqu'à en faire un point d'honneur national pour la France ; *Geschichte des Lebens des Reliquien und des Kultus der hh. Geschwister Magdalena*, etc. Regensburg, 1852, par L. Clarus (Volk), manque également de critique, mais est agréablement écrit. L. Duchesne, *Sainte Marie-Madeleine*, Toulouse 1892 Il semblerait que J. Rietsch (*Die nachevangelische Geschichte der Bethanischen Geschwister*, etc. Strasbourg, 1902), dans des recherches faites avec un soin attentif, eût dit le dernier mot sur la question des reliques.

1 L'authenticité de ce document est révoquée en doute par Jaffé (*Reg. R.*).

2. — SAINTE CÉCILE

Dès l'an 499, une église paroissiale était dédiée à sainte Cécile dans la ville de Rome ; deux prêtres y étaient attachés. Il existait également, au VIe siècle, un cimetière qui portait le nom de ses deux compagnons martyrs, saint Tiburce et saint Valérien. L'antiquité ne nous a pas conservé d'autres renseignements relativement à son culte, et si l'on excepte Venance Fortunat (VIe siècle), le nom de la Sainte ne se trouve cité dans aucun écrit des Pères. Son culte était manifestement limité à Rome ; à Ravenne, comme le remarque le poète Fortunat, elle avait une chapelle ou une église [1].

Les choses changèrent lorsqu'en 821 le pape Pascal I retrouva, à la suite d'une vision, comme il dit, le corps de la Sainte. On croyait jusque-là que les Lombards s'étaient emparés du saint corps et l'avaient emporté. Pascal le fit transférer du cimetière des SS. Sixte et Prétextat, où il le trouva, dans l'église de Rome qui porte son nom et où il repose encore. Au début, immédiatement après sa mort, Cécile a dû être déposée dans la crypte des Papes, à en juger d'après le texte des actes de son martyre [2]. On introduisit alors son nom dans le martyrologe d'Adon, d'Usuard et de Raban Maur et on le marqua au 22 novembre. Ce jour est en tout cas un jour de translation, puisque le martyrologe hiéronymien, dans sa plus ancienne recension, assigne le 16 septembre comme le jour de sa mort (*natalis*). On lit

1. *Synodus Symmachi* de 499, dont THIEL donne les signatures : *ep. Rom. Pontif.* 653 ; Mgr DUCHESNE. *Lib. pont.* I, 305 et 307 ; VENANTIUS FORTUNATUS, *Miscellanea*, I, 20, VIII, 6.

2. PASCHALIS I, *epist.* 1. MIGNE, CII, 1086.

déjà le nom de Cécile dans Bède et dans les calendriers francs du VIIIe siècle ; mais on le cherche en vain dans le plus ancien de Carthage [1]. Étant donné le vif intérêt qu'au IXe siècle on avait pour ces choses, la renommée de la Sainte, après l'invention miraculeuse et la translation du corps, se répandit dans tout le monde chrétien, et on lui consacra des églises, notamment dans l'Allemagne du Nord qui venait d'être conquise à la foi.

Avec cela le côté éortologique de la question serait épuisé. Cependant nous ne pouvons quitter cet objet sans donner les renseignements les plus importants relatifs au temps et aux circonstances du martyre de la Sainte. Nous avons à ce sujet une relation détaillée : c'est la *Passio S. Cæciliæ*, composée, au jugement des hommes compétents, à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle. Elle raconte que Cécile aurait été condamnée et mise à mort par un préfet de la ville nommé Turcius Almachius ; l'évêque de la ville (*papa urbanus*) aurait déposé son corps dans la crypte des Papes et consacré en église sa maison. Ce Pape aurait été, à l'époque du martyre de Cécile, deux fois confesseur de la foi. Ces indications présentent de grandes difficultés puisque le pape Urbain I (223-230) — et il ne peut être question que de lui — vivait au temps de l'empereur Alexandre Sévère, très favorable aux chrétiens, sous lequel il n'y eut pas de persécution contre les chrétiens. Encore moins un simple officier aurait-il pu exciter, dans la ville de Rome, sous les yeux de l'empereur, une persécution aussi étendue que celle dont il est parlé ici. Il est incroyable que le Pape de ce temps,

1. Réimprimé dans Ruinart, *Acta mart.* 633.

S. Urbain I, ait été deux fois confesseur de la foi, et il n'existe aucune preuve en faveur de cette assertion. En outre, on n'a aucune connaissance d'un préfet de la ville qui, à cette époque, se serait appelé Turcius Almachius ; ce n'est qu'au temps de Constantin qu'on rencontre plusieurs officiers de ce nom. Ce détail et aussi la circonstance qu'il y avait alors, dans la ville de Rome des troubles et des tumultes, conviennent bien au IVe siècle, où les empereurs habitaient rarement Rome, mais non au règne d'Alexandre Sévère.

Le fait que le nom de sainte Cécile ne se trouve ni dans le catalogue des martyrs de l'ancienne église romaine, ni dans la *depositio episcoporum*, ni chez le chronographe de 354, donne droit de conclure qu'elle appartient au règne de Julien l'Apostat. Tous les indices de temps conviennent à cette époque, aucun n'y contredit si ce n'est le nom du fameux Pape Urbain qui doit avoir été mis par erreur. Comment ce nom a-t-il pu se glisser dans les actes du martyre ? On peut expliquer ce fait de différentes manières : ou bien le nom de la personne du Pape ne se trouvait pas dans le texte primitif et n'y est entré que grâce à un malentendu, commis par le dernier rédacteur, ou bien si le nom *papa urbanus* s'y trouvait, il ne signifiait pas le nom propre du Pape, mais un titre dont le sens est évêque de la ville de Rome (*urbanus*) [1]. Cette expression convenait d'autant mieux à Libère (355-365), qu'on lui avait opposé un antipape du nom de Félix, qui n'avait qu'un petit

1. Ainsi le Pape Symmaque est appelé simplement *papa urbis* par Avite dans la suscription d'une lettre. THIEL, *ep. Rom. Pont.* 730. Dans une inscription des catacombes, le Pape se donne le même titre : *Ego Damasus, urbis Romae episcopus.*

nombre d'adhérents et demeurait le plus souvent en dehors de la ville où il mourut.

Si le Pape contemporain, peu importe son nom, a été à deux reprises « confesseur de la foi », la chose se vérifie également pour Libère qui, sous l'empereur arien Constance, avait été exilé deux fois à Bérée. Après le synode de Séleucie-Rimini, en 359, Constance voulut le faire tuer parce qu'il ne souscrivit pas le symbole arien, et il fut obligé de se tenir caché pendant deux ans dans les catacombes, jusqu'à la mort du tyran (novembre 361)[1].

Jusqu'à nos jours l'opinion d'après laquelle le martyre de sainte Cécile aurait eu lieu sous Alexandre Sèvère, comptait le plus grand nombre de partisans. On croyait répondre à la difficulté en admettant que le martyre avait eu lieu pendant que l'empereur faisait la guerre loin de la capitale. Mais ce moyen de se tirer d'affaire est arbitraire et ne résout pas les autres difficultés. Il est inutile de s'arrêter aux autres dates que l'on a essayé de mettre en avant de nos jours. Quant aux dates données par les anciens, Adon et Usuard placèrent le martyre sous Marc Aurèle et Commode. De Rossi fait de même, manifestement parce qu'ils croient devoir le placer sous le règne collectif de deux empereurs, à cause de cette phrase du texte où le préfet emploie le pluriel : « *les empereurs* ont ordonné que les chrétiens seraient punis de mort » (chap. 24). Mais cet ordre tout à fait général était répété dans toutes les persécutions depuis Néron jusqu'à Dioclétien. Il faut avouer que l'essai le plus ancien fait pour fixer la date du martyre

1. Grisar, Art. *Liberius* dans *Kirchenlexikon*, VII, 1945 ; et J. Wiltig, *Papa Damasus* dans *Roem. Quartalsch.* 1902, 77-86.

était moins éloigné de la vérité ; c'est celui du premier rédacteur du *Liber pontificalis*, bien que son autorité soit peu estimée en histoire : il place sainte Cécile sous Dioclétien.

La famille de Turcius n'était pas originaire de Rome mais de Samnium, où nous rencontrons ce nom au IIIe siècle ; c'était celui d'un propriétaire de briqueterie à Fidènes [1]. Peu de temps après, des membres de la famille s'élevèrent aux hauts emplois de l'empire [2] et dans l'été de 363 Turcius Apronianus devint préfet de la ville de Rome, où il se distingua comme persécuteur des chrétiens. Sa femme était une sœur de Mélanie l'ancienne, disciple de saint Jérôme, qui l'amena vers l'an 397 à se faire baptiser avec toute sa famille. Étant devenu chrétien, lui, le sénateur romain, eut des rapports amicaux avec S. Paulin de Nole et le prêtre Rufin [3], et sa famille florissait encore à la fin du ve siècle, époque à laquelle un Turcius Asterius Secundus était consul. Étant donné cet état des choses et la situation importante de la famille, on s'explique aisément que, dans la littérature ecclésiastique même plus tardive, on n'ait pas fait mention du martyre de sainte Cécile dans lequel un Turcius avait joué un si vilain rôle. D'autre part, il serait inexplicable que les prédicateurs et les poètes de cette époque eussent laissé de côté un si

1. DESSAU u. VON ROHDEN, *Prosopographia imperii Rom.* III, Berlin 1897, 349.

2. Cf. les recherches de NORIS, *Cenotaphia Pisana*, Venet. 1781, 431 et de MURATORI, *Dissert.* I-II dans les *opera s. Paulini Nol.* MIGNE, LXI, 779.

3. PAULIN. NOL. *Poëma* 21 ; v. 60-80, 210-215 et 285-290 ont trait au père, les v. 314-324 au fils Turcius Asterius. cf. MURATORI, l. c.

riche sujet 1. On ne connaît rien autre chose de Turcius Almachius que ce que nous en fournissent les actes du martyre de sainte Cécile. Il a dû être préfet de la ville depuis la fin de 361 jusqu'à l'automne de 362.

Tout bien pesé, il faut avouer que la relation du martyre de sainte Cécile donne lieu aux plus graves réserves. C'est si vrai que les critiques chercheurs les plus autorisés dans ces matières, tels que Tillemont et Baillet, étaient portés à en nier complètement l'autorité. Le seul moyen de sauver au moins le fait lui-même, c'est de le placer là où il doit l'être, c'est-à-dire au temps de Julien.

3. — SAINTE CATHERINE

La fête de sainte Catherine est de date plus récente ; mais elle s'est répandue rapidement dans l'Église occidentale et elle est devenue très populaire. Non seulement des facultés de théologie ont choisie la Sainte comme Patronne, mais son jour commémoratif (25 novembre) était

1. Cf. ma dissertation dans *Tub. Quartalsch.* 1902, 237 ; 1903, 321 ; 1905, 258. Le Père Hippolyte Delahaye dans la partie bibliographique des *Analecta Boll.* xxii (1903) p. 86 a rendu compte de ces articles et a traité mes conclusions de « trop ingénieuses et fragiles » sans cependant leur opposer aucun argument. Mon premier adversaire, le Dr Kirsch, a eu du moins le mérite d'y découvrir une faute d'impression. A moins qu'il ne faille voir un essai de réfutation dans cette remarque que la *depositio martyrum* ne renferme pas tous les noms des martyrs, ce à quoi d'ailleurs je ne contredis pas. Mais si elle ne renferme pas tous les *martyrs reconnus* (*recognitos*) de Rome au commencement du ive siècle, elle ne sera plus qu'une pièce sans valeur et dont on ne peut rien faire. Le Père Delahaye semble ne pas comprendre que, dans l'étude de pareilles matières, il faut avant tout établir les conditions de l'administration de l'empire et l'état des fonctionnaires romains de l'époque.

très fréquemment adopté pour la tenue des marchés annuels et son nom souvent donné aux enfants aussi bien chez les familles riches que chez les pauvres. Dans sa forme primitive le nom s'écrit Aecatherine (Αἰκατερίνα); aujourd'hui encore on l'écrit en russe Jekaterina. Il n'y a donc pas lieu de le dériver du grec καθαρός. Catherine aurait été une noble vierge d'Alexandrie. D'après la légende, elle aurait, pendant la persécution de Dioclétien, fait des reproches au tyran Maxence au sujet de sa cruauté. Arrêtée à cause de ce crime, elle aurait eu l'occasion de discuter avec cinquante philosophes qu'elle aurait, non simplement vaincus, mais encore convertis au christianisme. Après cela, l'impératrice qui avait entendu parler de sa sagesse, l'aurait visitée dans son cachot, accompagnée de 200 soldats. Les soldats convertis également par elle ainsi que leur chef, auraient tous été condamnés à mort par l'empereur. Vint ensuite la torture pour la martyre elle-même, où du lait serait sorti de ses plaies au lieu de sang. Finalement elle aurait été exécutée par le glaive. Voilà le récit tel qu'il se trouve dans Siméon Métaphraste. Le développement ultérieur de la légende ajoute que son corps aurait été porté par des anges au mont Sinaï.

Pas n'est besoin d'avoir l'esprit critique bien développé pour être choqué de l'étrangeté de ce récit ; aussi la science contemporaine est à peu près unanime à le rejeter [1]. C'est pour cela que nous ne toucherons que la

1. Nilles, *Kalendarium*, qui, dans les questions épineuses, ne se préoccupe guère du désir qu'ont ses lecteurs d'être informés, passe également Catherine sous silence. Par contre Kaulen, dans la seconde édition de son *Kirchenlexicon* (vii, 335), a accueilli l'article critique de Pfülf ; celui-ci néanmoins ne résout la question qu'à demi.

question de la fête. Non seulement l'antiquité chrétienne n'en sait rien, mais encore — et ceci est décisif — les calendriers syriaques et égyptiens, publiés par Selden et par le Cardinal Maï, ignorent le nom de cette martyre. De tous les documents grecs, le ménologe basilien est le premier qui l'ait adopté ; les Latins ne le firent qu'au xive siècle. Durand de Mende, qui prend en considération toutes les fêtes de Saints les plus importantes, ne mentionne pas sainte Catherine ; le *Liber ordinarius* de Sienne, terminé en 1263[1], ne la connaît pas davantage. Dans les nombreux Missels italiens examinés par Ebner, sainte Catherine ne se trouve régulièrement que dans les appendices qui datent du xive siècle. Un seul Missel appartenant à l'église de Trani et datant du xiiie siècle, l'a dans le corps du texte. On peut déterminer avec assez de précision l'époque à laquelle la légende se propagea. En effet sainte Catherine manque encore dans le ménologe de Constantinople, tandis qu'elle est marquée dans le ménologe basilien comme martyre de second ordre. Cependant à la fin du xie siècle la légende était connue en Occident ; la plus ancienne mention qui en soit faite ce sont les trois poésies d'Alfan, abbé du Mont Cassin, plus tard archevêque de Salerne. Cet homme est appelé par S. Pierre Damien un homme véridique ; mais il a dû être bien crédule comme le prouve une histoire rapportée par lui et qui a pour objet un Potentat byzantin dont il tait le nom [2]. Selon toutes les apparences, cet Alfan fut le premier qui fit connaître la légende en Occident.

1. *Carmina*, 22-24, édition Ughelli, Ital. p. 10, 47 ; Migne, cxlvii, 1240.

2. Cf. Petrus Dam. *Ep.* viii, 5, Migne, cxliv, 471.

§ 34. — *LA FÊTE DE LA TOUSSAINT.*

La fête de tous les Saints n'a pas de rapport intime avec l'année ecclésiastique ; elle lui est plutôt unie extrinsèquement ; et à l'instar des fêtes des Saints, elle est fixée à un jour déterminé du mois. Dans les temps les plus anciens, l'Église ne rendait un culte public qu'aux martyrs ; en cette qualité S. Jean-Baptiste en jouit de bonne heure. Ce ne fut que dans le cours des siècles que d'autres Saints, non martyrs, y eurent part. Mais au commencement, la vénération de simples confesseurs demeura une chose très rare ; elle ne devint générale qu'avec les canonisations. Pour cette raison il n'y eut pas d'abord de fête de tous les Saints, mais seulement un jour commémoratif de tous les martyrs. L'idée qu'aucun martyr ne devait rester sans être honoré donna probablement origine à cette commémoration. Or, leur nombre s'étant multiplié dans la persécution de Dioclétien au point qu'il n'était pas possible de consacrer à chacun d'eux un jour spécial, d'autre part la crainte que des martyrs n'eussent passé inaperçus, motivèrent l'institution d'une fête commémorative de tous les martyrs.

Nous trouvons la première institution de ce genre dans la communauté d'Antioche qui fêtait, le premier dimanche après la Pentecôte, la mémoire de tous les saints martyrs, et nous possédons encore une homélie de S. Jean Chrysostome propre à ce jour [1]. Avec le temps, l'objet de cette fête s'élargit également chez les

1. Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας. MIGNE. P. gr. 4, 706-712.

Orientaux et leurs calendriers mentionnent un dimanche de tous les Saints, tandis que les Unis ont adopté pour cette fête la date de l'Église romaine.

Dans l'Occident, le développement de la fête a eu les phases suivantes. L'empereur Phocas († le 4 octobre 610), souverain de Rome et de l'Italie centrale, répondant aux vœux du Pape Boniface IV, lui abandonna le Panthéon, érigé l'an 27 avant Jésus-Christ en l'honneur d'Auguste par Agrippa. Cet édifice a-t-il eu comme destination primitive de servir de temple ou de bain public (*laconicum, sudatio*)[1] ? Les savants ne sont pas d'accord sur ce point. Mais il n'est pas douteux qu'à l'intérieur les niches aient été occupées par des statues de divinités, d'où l'édifice a reçu le nom de Panthéon. Dans tous les cas, il n'avait plus sa destination primitive au VIIe siècle et sa conservation constituait une charge pour le fisc. Le Pape fit nettoyer le monument et le changea en église qu'il dédia à la sainte Vierge et à tous les martyrs. Le jour anniversaire de cette dédicace était le 13 mai (609 ou 610) ; de cette manière ce jour devint pour la ville de Rome un jour commémoratif de tous les saints martyrs.

La seconde phase de cette fête appartient au siècle suivant. Grégoire III (731-741) dédia dans la basilique Saint-Pierre un oratoire « au Sauveur, à sa sainte Mère, à tous les Apôtres, Martyrs, Confesseurs et à tous les parfaits justes qui se sont endormis dans le monde entier ». En leur honneur, des moines devaient chanter dans cet

1. *Lib. pontif*, éd. de Mgr Duchesne, I, 317 ; *Fecit ecclesiam B. Mariae semper Virginis et omnium Martyrum*. Cf. Beda, *Hist. Angl*, II, 4 ; Paulus Diac. *Hist. Long.*, IV, 37 ; Rorbacher-Rump, *Kirchengesch.*, X, 107.

oratoire des vigiles et célébrer des messes[1]. Par là, la pensée fondamentale de la fête de la Toussaint était clairement exprimée. D'ailleurs il existait déjà à Rome une basilique en l'honneur de tous les apôtres et le jour de sa dédicace (1er mai) pouvait passer comme jour commémoratif de tous les apôtres. L'église *Sancta Maria ad Martyres* ou Panthéon subit une restauration complète sous Grégoire III[2].

Le pas décisif pour l'introduction de la fête se fit sous Grégoire IV (827-844). Un auteur du moyen âge, mais certainement bien informé sur cette matière, rapporte qu'à l'occasion de cette fête de tous les martyrs (13 mai), beaucoup de pèlerins accouraient à Rome. Or comme au printemps les vivres sont peu abondants et ne suffisaient pas à la subsistance des Romains et des étrangers, Grégoire IV aurait transféré la fête du 13 mai au 1er novembre[3]. Des écrivains francs contemporains disent de plus que le même Pape aurait porté Louis le Pieux à introduire la fête dans tout l'empire franc et que Louis, docile à ce conseil, et d'accord avec les évêques francs et allemands, en aurait rendu obligatoire la célébration dans son empire[4]. C'est la raison pour laquelle plusieurs

1. *Lib. pont.* 194, 204 *vita Gregorii III*, Migne, cxxviii.

2. *Lib. pont.* éd. de Mgr Duchesne, I, 419 ; Bianchini, 200.

3. Beleth, *Rationale* 127, Migne ccii. Probst, dans son article : *La Toussaint* (*Kirchenlexicon I*) donne des indications inexactes sur la part attribuée aux Papes Grégoire III et IV.

4. Ado, *Martyr.* Kal. Nov. « In Galliis, monente s. record. Gregorio Pontifice piissimus Ludovicus imperator omnibus regni et imperii sui episcopis consentientibus statuit, ut solemniter festivitas omnium Sanctorum in praedicta die annuatim perpetuo ageretur », Migne, cxxiii, 386. L'année de l'institution de la fête est donnée par Sigebert de Gembl. « Monente Gregorio papa et omnibus episcopis assentientibus, Ludovicus imperator statuit, ut in Gallia et Germania festivitas omnium SS. in Kal. Nov. ce-

auteurs donnent cette année comme date de l'établissement de la fête en général et en attribuent l'institution à Louis le Pieux, ce qui n'est pas exact. Ce ne fut que Sixte IV (1471-1484) qui pourvut d'une Octave[1] la fête de la Toussaint.

§ 35. — *LA COMMÉMORAISON DE TOUS LES FIDÈLES TRÉPASSÉS.*

Le devoir de charité qui nous porte à prier pour les morts (cf. II *Macch.* XII, 46) trouve son expression dans la vie ecclésiastique aussi bien par des prières privées que par des prières publiques ; celles-ci sont surtout fixées à certains jours déterminés, tels que : le jour du décès, le troisième, septième et trentième jour après le décès et le jour anniversaire. Mais l'observance de ces usages fut laissée à l'appréciation des parents et des amis. De bonne heure les ordres religieux exerçaient ce devoir de charité à l'égard de leurs frères décédés [2]. De plus, depuis dix siècles, un jour particulier dans l'année est encore consacré à la commémoraison de tous les trépassés sans distinction ; c'est le jour qui suit la Toussaint, c'est-à-dire le 2 novembre ou bien, si le 2 tombe un dimanche, le 3 novembre. L'impulsion, pour l'introduire dans le rite ecclésiastique, partit du monastère de Cluny, où l'abbé saint Odilon fit, en 998, un décret qu'il imposa à tous les couvents de sa congrégation

lebraretur, quam Romani ex institutione Bonifacii papae celebrant. *Chron. ad ann.* 835. MIGNE, CLX, 159.

1. NAT. ALEX. *Hist. eccl.* VIII, 23, éd. de Paris, 1699

2. Cf. ISIDORI HISP., *Reg. mon.* c. 21, n. 2, MIGNE, LXXXIII, 891. D'après ces règles il devait y avoir une messe des morts solennelle pour tous, le lendemain de la Pentecôte.

(on l'appelle communément *statutum s. Odilonis pro defunctis* [1]). Il y est statué « que, dans tous les monastères de Cluny, le 1er novembre, après l'office des Vêpres, on fasse la sonnerie des morts, suivie de l'office pour les défunts. Le lendemain, tous les prêtres de la Congrégation devront appliquer la messe pour le repos de l'âme de tous les fidèles défunts ».

Cette pratique trouva des imitateurs, sans qu'il y eût jamais de prescription à cet égard. Elle fut aussitôt imitée dans les couvents d'autres ordres tels que les Bénédictins, les Chartreux etc. [2]. L'institution se fit attendre plus longtemps dans les diocèses et par le clergé séculier, et le temps de l'introduction dans les différents diocèses varie beaucoup. Nous nous contentons d'en citer quelques-uns au sujet desquels nous sommes mieux informés et qui présentent un intérêt particulier.

Le premier diocèse qui ait reçu la commémoraison des fidèles trépassés semble avoir été Liège, où l'évêque Nother († 1008) l'introduisit [3]. Elle se trouve également dans le martyrologe de Besançon qui porte le nom de Protadius, évêque de cette ville et qui a été rédigé entre 1043 et 1066. Parmi les *Ordines romani*, le XIVe seulement, qui date du XIVe siècle, marque ce jour. Quant à Cologne, la fête n'est pas encore dans le calendrier de la même époque, encore moins se trouve-t-elle dans le

1. Publié dans Migne, CXLII, 1038 d'après la *Bibl. Cluniac.* 338.

2. Comme preuve voy. *Consuet. Farf.* éd. Albers 124 qui mentionnent également l'obligation d'appliquer la messe pour tous les défunts ; *cons.* des Chartreux de Guido († 1137) c. 11, Migne, CLIII, 655.

3. Binterim, *Denkw.*, V, 494.

calendrier plus ancien, édité par Binterim. Elle manque également dans un calendrier composé en 1382 [1].

Nous avons des informations plus précises en ce qui regarde l'église de Milan. Là, l'évêque Otricus (1120-1125) institua déjà la commémoraison des Trépassés, mais pour la célébrer il désigna le 15 octobre, lendemain de la dédicace de la cathédrale. Cette institution dura jusqu'à S. Charles Borromée qui, en 1582, adopta la date romaine, qui est la date primitive [2]. Dans l'église gréco-russe la commémoraison des Trépassés se célèbre le samedi avant le dimanche Apoecros, qui correspond à notre Septuagésime ; chez les Arméniens, elle est célébrée le lundi de Pâques.

§ 36. — *LES FÊTES DES ANGES.*

L'existence d'êtres supérieurs, de purs Esprits, est un des dogmes de l'Église juive. Un nombre considérable de textes de l'A. T. en parlent, mais la synagogue ne leur rendit pas un culte direct. Chez les chrétiens, le culte des saints Anges remonte très haut dans l'antiquité, notamment celui de S. Michel ; dans des temps plus modernes, des jours particuliers ont été consacrés à honorer les deux anges mentionnés dans l'Écriture

1. Binterim u. Mooren, *Die alte Erzd. Koeln* I² 536. Les archives de la paroisse Saint-Pierre d'Aix-la-Chapelle possèdent un martyrologe de l'ancienne collégiale des Croisiers de 1382 ; dans le calendrier qui le précède il manque, en dehors de cette commémoraison, la chaire de S. Pierre au 31 janvier, S. Géréon et ses compagnons ; les onze mille vierges s'y trouvent, mais sans sainte Ursule.

2. Beroldus, 222 éd. Magistrelli. Si cet éditeur prétend que l'église de Milan fut la première à suivre l'exemple de S. Odilon, il est dans l'erreur.

ainsi que les anges gardiens ; S. Gabriel est fixé au 18 mars, S. Raphaël au 24 octobre.

Déjà le premier empereur chrétien éleva une église à l'archange Michel près du promontoire Hestiæ sur le Bosphore, en un lieu appelé Anaple, éloigné de Constantinople de 70 stades par terre et de 35 stades par eau. A cause de cela ce lieu fut appelé plus tard « Michaëlion ». L'empereur Justinien, lui aussi, éleva une église en l'honneur de S. Michel sur le promontoire opposé, du côté de l'Asie. Nicéphore attribue à Constantin l'érection de ces deux églises, mais Théophane [1] ne parle que d'une seule construite par lui. D'après Ducange il y aurait eu au moyen âge, à Constantinople et aux environs, jusqu'à quinze églises ou chapelles dédiées à S. Michel. D'autres villes eurent également de bonne heure des églises dédiées à ce Saint, Ravenne par exemple en 545 ; vers le même temps il fut particulièrement honoré à Chonée en Phrygie [2], qui devint un lieu célèbre de pèlerinage et demeura toujours dans l'empire byzantin, depuis les temps les plus anciens, le siège principal du culte des saints Anges.

Chonée, aujourd'hui Khonas, est situé sur le Lykus, fleuve qui se jette dans le Méandre dans la province ecclésiastique de Laodicée. Depuis le IXe siècle, c'est le nom de l'antique ville de Colosses, à laquelle S. Paul adressa une épître dans laquelle il est déjà question du culte des Anges. Il y avait là, en effet, déjà du temps de l'apôtre, une secte judéo-gnostique qui troublait le développement de la communauté chrétienne de la même

1. Sozomenus, *Hist. eccl.* II, 3 ; Theophanes, *Chronogr.* 18, éd. Bonn 33 ; Purosi, *De aedific.* I, 9 ; Nicephor. *Hist. eccl.* VII, 50.

2. Morcelli I, 219 et *Acta SS. Boll.* l. c. 57.

ville en enseignant que Jésus-Christ est subordonné aux anges et qu'il faut les vénérer et invoquer avant lui. S. Paul rejette cette doctrine comme une hérésie (Col. II, 18). Elle se maintint malgré cela ; car au IVe siècle, le synode de Laodicée se vit encore obligé de détourner de ce faux culte des Anges (can. 35) [1]. Cette défense n'est pas générale, car, dans le même temps et dans d'autres contrées, S. Ambroise et S. Hilaire engageaient les fidèles à invoquer les anges [2]. Mais le culte direct des anges se maintint à Colosses, car le Métaphraste rapporte une apparition de S. Michel, qui aurait eu lieu là, et en l'honneur de laquelle Manuel Comnène aurait prescrit de célébrer comme demi-fête, le 6 septembre, l'apparition de Saint-Michel à Chonée (*Apparitio S. Michaelis in Chonis*).

La première église érigée à Rome ou près de Rome en l'honneur de S. Michel, semble avoir eu également un grand prestige. Car le sacramentaire romain le plus ancien qui porte le nom de S. Léon-le-Grand, ne renferme pas moins de cinq messes pour le jour anniversaire de sa dédicace. Dans trois de ces messes, S. Michel est nommé à part dans les oraisons et dans la Préface. Si cette particularité ne s'observe pas dans les autres messes et s'il n'y est question que des anges en général, il ne s'en suit pas, comme l'ont pensé certains liturgistes, qu'il n'y soit question que d'un culte général rendu à tous les saints Anges. L'église était située sur la voie Salarienne, et, comme le précise une indication

1. S. Epiphane, *Haer.* 21 et Théodoret dans son commentaire sur Col. II, 17, mentionnent également cette hérésie. Cf. Thomassin, 440.

2. S. Ambros. Ep. 21 (al. 11) ; Hilarius, *Hom. in Matth.* 28 et *In Ps.* 119 et 137 ; cf. Baillet VI, 2, 404-413.

postérieure, à la sixième colonne milliaire, à six milles par conséquent de Rome ; d'autres indications à son sujet font défaut.

Les messes pour le jour de la dédicace de la Basilique de S. Michel sur la voie Salarienne [1] se trouvent dans le sacramentaire léonien à la date du 30 septembre. Quant aux sacramentaires romains suivants, nous avons dans le sacramentaire gélasien les oraisons d'une messe en l'honneur de S. Michel à la date du 29 septembre ; le sacramentaire grégorien renferme, à la même date, la dédicace de la basilique de Saint Michel, mais sans ajouter *sur la voie Salarienne* [2]. Il est probable, par conséquent, qu'en cet endroit il est question d'une autre église de Saint-Michel dont la dédicace eut lieu non le 30 mais le 29 septembre. Le jour de cette dédicace est demeuré jusque dans nos temps le jour de la fête de l'archange S. Michel.

En effet une église avait été dédiée en son honneur dans la ville même. On ne sait ni où ni comment, mais le *Liber pontificalis*, en parlant des constructions d'églises du Pape Symmaque (498-514) dans la ville de Rome, mentionne qu'il a agrandi et embelli la basilique Saint-Michel [3]. Une autre encore fut bâtie près du cirque flaminien par un Pape du nom de Boniface, sans qu'on puisse dire lequel [4] ; le IXe siècle y ajouta encore celle

1. *Sacram. Leon.*, MIGNE, LV, 103.

2. Cette addition se trouve encore dans un missel de Padoue du IXe siècle. Cf. EBNER, *iter italicum*, p. 127.

3. *Liber pont.* éd. de Mgr DUCHESNE, I, 262: *intra civitatem*. Voy, la note du docte Prélat.

4. *Acta SS. Boll.* Sept. tit. VIII ; ADO, *Martyrol.* 29 sept. D'après ADON, elle se trouvait *in summitate circi ;* d'après BARONIUS : *circuli molis Hadriani,* c'est-à-dire sur la terrasse du château Saint-Ange.

appelée *in Sassia*. Les provinces ecclésiastiques de l'Occident adoptèrent à peu près toutes la date romaine du 29 septembre pour la fête de S. Michel [1]. Au moyen âge elle était fête de précepte, notamment en Angleterre, où le roi Ethelred la pourvut même en 1014 d'une vigile et d'un jeûne préparatoire de trois jours [2]. En Allemagne, la fête avait été adoptée déjà par le synode de Mayence de 813, can. 36 et la bannière de l'Empire qu'on portait en tête des batailles, montrait l'image de l'archange S. Michel. En France, le synode diocésain de Tours de 858 (can. 61) reçut la fête. A Constantinople, le jour fixé pour la fête était le 8 novembre ; dans le ménologe elle porte le nom de *Synaxis* de l'archange Michel, tandis que dans le ménologe basilien ce même jour est appelé en général *synaxis* de l'archange. Dans le calendrier copte plus récent de Calcasendi, le nom de S. Michel ne se rencontre pas moins de six fois (les 7 avril, 6 juin, 5 août, 9 septembre, 8 novembre et 8 décembre) ; dans le lectionnaire syrien il est marqué au 6 septembre.

Dans l'Occident, une seconde fête s'ajouta à la première dans le cours du VIe siècle. L'occasion en fut une apparition qui eut lieu le 8 mai près de Sipont au mont Gargan. L'année est malheureusement inconnue. Les Bollandistes la placent entre 520 et 530. Le mont Gargan devenant, tout comme Chonée, un lieu de pèlerinage, la fête, de locale qu'elle était d'abord, fut connue en d'autres lieux de l'Occident. Mais les calendriers et les martyrologes la confondent fréquemment avec la fête du 29 septembre, comme par exemple deux

1. Cf. le lectionnaire de Silos.
2. Spilman, Conc. I, 520.

des plus anciennes recensions du martyrologe hiéronymien, celle de Metz et celle de Wissembourg. Des confusions semblables se retrouvent dans d'autres calendriers [1].

1. — S. GABRIEL, S. RAPHAEL ET LES SS. ANGES GARDIENS.

Les saints Gabriel et Raphaël n'ont des jours commémoratifs particuliers ni dans le martyrologe hiéronymien ni dans les autres martyrologes et calendriers romains des temps anciens, ni dans les ménologes grecs. Il faut attendre le xe et xie siècle, pour trouver quelques cas isolés où les saints Gabriel et Raphaël ont reçu des jours commémoratifs spéciaux [2]. Si S. Gabriel a sa place dans le plus ancien calendrier copte, il demeure douteux que le 18 décembre, jour auquel il est fixé, ne soit pas en première ligne la comméroraison de l'Annonciation et secondairement, comme pour « accompagner », celle de l'archange. En effet, dans le lectionnaire syrien, son nom se trouve de la même manière au 26 mars, lendemain de l'Annonciation.

Au xvie siècle, une fête spéciale en l'honneur des SS. Anges gardiens fut célébrée d'abord en Espagne [3], le 1er mars et puis en France au premier jour libre après la saint Michel. Le Pape Paul II autorisa la célébra-

1. Par exemple dans les calendriers de Stablo et de Cologne du IXe siècle, Notker le Bègue ne connaît pas l'église sur la voie Salarienne, mais au 29 septembre il rapporte l'histoire du Mont Gargan, MIGNE, CXXXI, 1154.

2. C'est le cas dans les missels d'Ivrea et de Florence dans EBNER, *Iter ital.* 28, 52.

3. D'après SCHROD, Art. *Schutzengelfest* dans *Kirchenlexicon* X, 2015. Les calendriers espagnols publiés par MIGNE, LXXXV et LXXXVI, n'ont pas encore la fête des SS. Anges gardiens.

tion de la fête des SS. Anges gardiens le 27 septembre 1608 et, cédant aux prières de l'empereur Ferdinand II, la prescrivit pour les pays de l'empire.

En 1667, Clément IX fixa la fête au premier dimanche de septembre et lui donna une octave. En 1670, Clément X l'éleva au rite double et l'introduisit dans le calendrier comme fête obligatoire dans l'église universelle ; il la fixa au 2 octobre. Cependant en Allemagne et dans une partie de la Suisse [1], on conserva l'ancienne date. Léon XIII l'éleva au rite des doubles majeurs ; l'octave n'est pas de précepte mais concédée par Indult.

§ 37. — *LES DEUX FÊTES EN L'HONNEUR DE LA SAINTE CROIX.*

(3 Mai et 14 Septembre)

L'Invention de la vraie croix de Jésus-Christ est attribuée à sainte Hélène, mère de Constantin le Grand. Hélène était née à Drepanum en Bithynie, vers l'an 246, de basse extraction. Elle servait en qualité de domestique dans une hôtellerie (*stabularia*) ; c'est là que Constance Chlore fit sa connaissance vers 273. De leur union naquit le futur empereur Constantin, le 27 février 274 à Naïssus, aujourd'hui Niseh, dans la Serbie. Lorsque l'empereur Constance Chlore devint, le 1er mars 292, collègue à l'empire et reçut le titre de César, il fut obligé, comme d'ailleurs son collègue, de se séparer de son épouse — était-ce Hélène ou une autre? la question est controversée — pour contracter une union plus conforme à sa dignité avec Théodora, fille de Maximien Hercule. Il en eut trois fils.

1. Marzohl u. Schneller, iv, 7074.

Mais lorsqu'en 306 Constantin devint, après la mort de son père, collègue à l'empire et César, il associa sa mère aux honneurs et la fit venir à la cour. Quand, en 311, il se convertit au christianisme, Hélène, alors âgée de 64 ou 65 ans, imitant son exemple et docile à ses exhortations, adopta également la religion chrétienne. Les malheurs de famille de son fils Constantin troublèrent les dernières années de sa vie, et la mort de son petit-fils Crépin que Constantin, sur les instigations de la marâtre Fausta, fit exécuter en 326, lui causa un chagrin profond[1]. En bonne chrétienne, elle trouva sa consolation dans l'accomplissement de bonnes œuvres pour lesquelles, dorénavant, elle trouva de fréquentes occasions. Elle mourut en 326. Son corps fut déposé à Rome sur la voie Lavicane. Deux ans plus tard, il fut transporté à Constantinople[2]. En son honneur Constantin changea le nom du lieu de sa naissance en celui de Hélénopolis et lui donna celui d'Auguste; sur les monnaies elle porte le nom de « Flavia-Julia-Helena ».

Après sa mort on lui rendit de grands honneurs. A Jérusalem en particulier, sa mémoire fut tenue en honneur par les vierges de cette ville[3]. Saint Ambroise l'appelle une femme de bonne et sainte mémoire.

Saint Paulin de Nole exalte ses mérites et l'appelle vénérable, et Théodoret qui, du reste, répand déjà sur sa vie de fausses informations, la loue d'une façon exubérante. Son admission au rang des Saintes ne se fit que plus tard et d'une manière isolée. Si nous trou-

1. Tillemont, *Hist. des emp.* IV, art. 9, p. 251 et p. 93 art. 62.

2. Niceph. Call. *Hist. eccl.* viii, 31 ; Tillemont, *Mém.* VII, art. viii, 8.

3. Theophanes, *Chronogr.* éd. Bonn, 1, 37-40.

vons déjà son nom marqué dans le ménologe de Constantinople du VIII[e] siècle, c'est à côté de celui de son fils au jour de la mort de celui-ci (21 mai), preuve que l'auteur ignorait le jour du décès de la mère, et que celle-ci ne fut pas vénérée immédiatement après sa mort. Mais tous les deux sont appelés « saints » en cet endroit. Dans l'Occident, il n'y a pas trace d'un culte quelconque avant le IX[e] siècle ; les manuscrits les plus anciens du martyrologe dit hiéronymien ne renferment pas son nom, pas plus que ceux d'Adon et du vénérable Bède. Usuard seulement l'a introduit dans son martyrologe à la date du 18 août [1]. De là cette commémoraison est entrée dans le martyrologe romain, sans cependant être accueillie par les autres livres liturgiques. Si on lit le nom de sainte Hélène sur des graffites ou dans des itinéraires [2], ce ne sont pas là des sources autorisées.

Devenu unique empereur, Constantin conçut de bonne heure le plan d'ériger une église au-dessus du Saint Sépulcre à Jérusalem. Or, d'après le récit d'Eusèbe [3], les païens avaient rempli l'endroit de décombres, élevé le niveau du sol et érigé par dessus un temple à Vénus. Celui-ci fut d'abord détruit, les décombres furent enlevés et bien profondément sous la surface on découvrit la grotte du saint sépulcre [4]. Puis fut décrétée la construction d'un temple magnifique. La lettre de Constantin à Macaire, évêque de Jérusalem, concernant la construction, est publiée textuellement dans Eusèbe

1. MIGNE, CXXIV, 374 : *via Lavicana S. Helenae, matris Constantini imperatoris*. Son corps a d'abord été déposé à l'endroit qu'on appelle aujourd'hui *Torre pignatarra*.

2. Contre MARUCCHI *Nuovo bull. di arch. christ.*, IV, 163.

3. *Vita Const.* III, 25.

4. *Ibid.* c. 26-28.

(l. c.). On procéda aussitôt à l'édification de la basilique, dont Eusèbe donne une description détaillée[1].

A cette occasion Eusèbe vient à parler d'Hélène et raconte qu'elle se rendit en Orient, et qu'elle visita les saints lieux, enrichissant de dotations[2] les églises que son fils avait également fait bâtir à Bethléem et sur le mont des Oliviers. Puis Eusèbe rapporte la mort d'Hélène, sans dire un mot de l'invention de la vraie croix faite par elle. Seulement dans l'explication des Psaumes (87 v. 11 ; 108 v. 29) il y a quelques indications obscures qu'on peut entendre dans ce sens[3]. Ce silence est d'autant plus surprenant que Jérusalem faisait partie de la province ecclésiastique de Césarée et qu'Eusèbe a dû savoir la chose.

Par contre, les historiens subséquents en parlent beaucoup plus explicitement et beaucoup plus fréquemment, et d'abord Socrate et Sozomène[4]. D'après eux, on découvrit à une grande profondeur la croix de Jésus-Christ et les croix des deux larrons ainsi que la tablette avec l'inscription de Pilate. Mais on ne put distinguer laquelle des trois croix était celle de Jésus-Christ. L'évêque Macaire trouva la solution en demandant à Dieu un miracle qui consista à imposer à une femme malade successivement chacune des trois croix, dans

1. *Vita Const.* c. 33-40.

2. *Ibid.* c. 42-43.

3. Il y est dit que, du vivant de l'auteur, des événements miraculeux se seraient accomplis au tombeau du Sauveur. De même la lettre de l'empereur à S. Macaire y fait allusion, mais seulement en termes généraux.

4. Socrates, *Hist. eccl.* I, 17 ; Sozom. II, 1 ; Theodoret I, 18 ; Theophanes, *Chronogr.* I ad ann. m. 3817, Chr. 317 ; Chrysost. in Joann. 84 ; Rufin. *Hist. eccl.* I, 8. Sulp. Sev., *Hist. eccl.* II, c. 34.

l'espoir qu'elle guérirait au moment où elle toucherait la vraie croix de Jésus-Christ. Il en fut ainsi. Lorsque la troisième croix toucha son corps, elle fut guérie. Chez les historiens suivants, comme déjà chez S. Paulin de Nole [1], la guérison de la malade devint la résurrection d'un mort. On trouva en outre les clous de la croix. Sainte Hélène les envoya à Constantinople à son fils ainsi qu'une moitié de la vraie croix. L'autre moitié demeura à Jérusalem et fut conservée dans un reliquaire d'argent et déposée dans une chapelle spéciale.

Socrate, auquel ces renseignements sont empruntés, raconte ces faits après qu'il a parlé du concile de Nicée. Pour ce motif, plusieurs les ont faussement placés dans l'année qui suivit ce concile, bien que sainte Hélène soit morte cette année-là. Mais la chronique d'Alexandrie, très digne de foi dans les choses de ce genre, indique avec précision l'année et le jour de l'événement, c'est-à-dire le 14 septembre 320 [2]. D'autres documents donnent des dates plus anciennes : une légende syrienne raconte même que, déjà sous l'empereur Tibère, une certaine Petronika aurait trouvé la Sainte Croix [3].

A partir de ce jour, l'anniversaire de l'invention de la

1. Ep. *ad Sever.* XXI, c. 5.

2. *Excerpta lat. Barberi*, éd. FRICK, *chronica minora* p. 359. THEOPHANE donne une date plus ancienne encore, savoir l'année 5817 de l'ère du monde ou l'an 317 après Jésus-Christ. Ce même auteur fait mourir Hélène et Macaire la même année, c'est-à-dire la onzième après l'invention. Dans les *excerpta Barberi* on lit bien : πρὸ ή καλανδῶν Δεκεμβρίων, mais c'est une faute de copiste, car il est dit aussitôt après : ὅ ἐστι Θὼθ ιζ : le mois de *Thot* correspondant au mois de septembre. Cf. SCHOENE, *Eus. Chron.* I, 234 ; le *liber pontif.* EUSEB. I, 167 donne comme date de l'invention le 3 mai 310. C'est une erreur manifeste.

3. Mgr DUCHESNE, *Lib. pont.* I, praef. CVIII.

Sainte Croix fut célébré à Jérusalem, chaque année, avec une grande solennité, d'autant plus que ce jour coïncidait avec celui de la Dédicace de l'église. En effet, les églises principales de Jérusalem, celle qui avait été élevée sur le Golgotha et qui portait les dénominations de *martyrium* et *ad Crucem*, aussi bien que la basilique bâtie par Constantin et qui s'appelait *Anastasis*, avaient été consacrées le même jour du mois[1], c'est-à-dire le 14 septembre. Dès le IVe siècle, une foule de pèlerins, parmi lesquels on comptait des évêques venus de fort loin, se trouvaient réunis à Jérusalem pour prendre part à cette fête ; on en voyait qui étaient venus de la Mésopotamie et de l'Égypte. L'auteur de la *Peregrinatio Silviæ* que nous avons mentionné à diverses reprises, a assisté également à la solennité et en a laissé une intéressante description. La pécheresse Marie l'Égyptienne qui y assistait plus tard, se convertit à cette occasion. Nous avons mentionné déjà que le Vendredi Saint on exposait chaque année à Jérusalem la Sainte Croix à la vénération des fidèles.

Le 14 septembre n'était tout d'abord qu'une fête locale pour Jérusalem et peut-être pour d'autres localités qui possédaient une parcelle de la vraie Croix, ce qui était le cas à Constantinople et à Apamée. Mais la fête se propagea aussi en d'autres endroits et bientôt elle fut en honneur dans tout l'Orient. On l'appelait « Exaltation de la Sainte Croix » (ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ ou encore : τῶν ἁγίων ξύλων) ; chez les Latins, elle reçut le nom correspondant de *exaltatio Crucis*. Mais le pèlerin Théodose, qui visita la Terre

1. *Peregr. Silviae*, c. 48, éd. Geyer, 74 cod.

sainte vers 530, emploie la vraie expression d'*invention de la Croix* (*inventio Crucis*)[1]. D'après le ménologe de Constantinople, la fête devait être précédée d'une préparation de quatre jours (du 10 au 13 septembre) et, au rapport d'un auteur du VIIe siècle[2], la cour et les hauts dignitaires prenaient part, les trois derniers jours de la Semaine Sainte, à la vénération publique de la Sainte Croix. Les calendriers coptes donnent régulièrement à la fête une durée de trois jours.

Au VIIe siècle, un événement important eut lieu au sujet de cette relique. A l'époque où Héraclius venait de monter sur le trône, Chosroas II, roi des Perses, commença à faire la guerre à l'empire romain de l'Orient, s'empara des villes d'Apamée et d'Eden et infligea aux Grecs de graves défaites. En 614, son général Salbaras prit également Jérusalem, y fit un grand carnage, dévasta les églises et emporta dans la Perse, avec le butin, la portion de la vraie croix qui s'y trouvait. Le reste de la guerre fut malheureux pour les Grecs jusqu'à ce qu'enfin Héraclius reprit courage. Il fit la paix avec les Bulgares et se tourna, en 621, avec toutes ses forces contre les Perses. Cette fois, la fortune de la guerre fut favorable aux Grecs, qui récupérèrent les terres perdues. D'ailleurs les divisions intestines des Perses vinrent les favoriser. En effet, Chôsroas fut renversé du trône en 628 et tué ; son successeur Siroas s'empressa de faire la paix avec les Grecs auxquels il restitua le bois de la Sainte Croix. A la fin de l'année, Héraclius rentra en vainqueur dans sa capitale ; au commencement de l'année suivante il entreprit un voyage en Syrie, portant avec

1. Geyer, *Itin. Hieros.* 149.

2. Arkulf, dans Adamnanus, *de locis sanctis* III, 3 *ibid.* 287.

lui le bois de la Sainte Croix. Lui-même l'apporta de Tibériade à Jérusalem[1], où il la remit au Patriarche Zacharie le 3 mai, si la date est exacte. La tradition ajoute que, lui-même, revêtu des insignes de sa dignité, la porta sur les épaules, mais que, arrivé au pied du calvaire, il ne put faire un pas en avant, jusqu'à ce que, averti par le Patriarche Zacharie, il eût déposé ses ornements royaux. On n'introduisit aucune fête en Orient à cette occasion, mais bien dans l'Occident.

Quant à la propagation de ces deux fêtes dans les différentes provinces ecclésiastiques, on se trouve en face d'un phénomène singulier. Le jour anniversaire de l'invention de la sainte croix par Hélène (le 14 septembre) était naturellement célébré à Jérusalem dès le principe, et la fête se répandit de bonne heure dans toute la partie orientale de l'Église ancienne. Dans l'Occident, on connaissait dès le ɪvᵉ siècle l'invention, mais la fête qui y a rapport n'y fut pas adoptée, au moins pour le moment.

Les choses se passèrent en sens inverse dans le recouvrement de la croix par Héraclius. A la douleur éprouvée à la nouvelle de sa perte, répondait la grandeur de la joie ressentie par tout le monde chrétien à l'annonce de sa restitution. Mais tandis qu'en Orient on se contenta de la fête en usage jusqu'alors, en Occident on en marqua le jour anniversaire et on l'inséra de bonne heure dans le calendrier ecclésiastique et dans les martyrologes. Nous le trouvons déjà sous la dénomination de « jour de la sainte croix » (*dies sanctae crucis*)

1. Muralt, *Chronogr. Bys.* I, 272, 286. Theophane, éd. Bonn, I, 504 ad ann. 6120. *Chron. pasch.* éd. Bonn, I, 704 ad ann. 6122 raconte l'enlèvement de la croix, et le texte s'arrête.

dans le lectionnaire de Silos dont l'origine remonte à l'an 650. C'est là, pensons-nous, la première mention qui soit faite de ce jour. Les très anciennes liturgies gallicanes éditées par Mabillon, le lectionnaire aussi bien que le sacramentaire, ont inséré la fête de la Sainte Croix qui tombait au printemps ; mais ils l'ont dénommée « invention de la Sainte Croix » (*inventio sanctae crucis*)[1] ; aucun de ces livres liturgiques ne connaît la fête du 14 septembre. Le sacramentaire grégorien a les deux fêtes ; celui de Gélase dans l'édition de Tomasi les a également, mais la seconde n'y figure qu'en vertu d'une addition postérieure[2].

La manière dont le martyrologe hiéronymien se comporte à l'égard de ces deux fêtes, mérite une mention spéciale. La recension de Wissembourg qui a été écrite vers l'an 750 a les deux fêtes ; celle d'Echternach qui représente le texte le plus ancien, n'en a aucune et celle de Berne, la plus jeune des trois recensions antiques n'en a qu'une, savoir le 3 mai, naturellement sous la dénomination d' « invention de la sainte croix » comme portent tous les manuscrits latins[3]. Le texte authentique du vénérable Bède a seulement le 3 mai ; de même le sacramentaire de Padoue, qui remonte à la première moitié du IXe siècle[4].

1. MIGNE, LXXII, 285, 511.

2. V. la nouvelle édition de WILSON, à la date de ce jour.

3. Édition de DE ROSSI et DUCHESNE dans *Acta SS.* p. [54]. Il eut été plus exact d'appeler la fête *recuperatio*.

4. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale* etc. Freiburg 1896, p. 123. — Outre les deux fêtes en l'honneur de la sainte Croix mentionnées ci-dessus, les Égyptiens et les Abyssins en célèbrent une le 6 mars : *manifestatio S. Crucis per Heraclium imp.*, à la place du 3 mai. Voyez les Synaxaires dans SELDENIUS et le Cardinal MAÏ.

Ces remarques pourraient facilement être multipliées; mais elles suffisent pour mettre en relief la marche des choses qu'on peut résumer ainsi : En Occident, dès qu'on eut connaissance du recouvrement de la sainte croix, on introduisit aussitôt, dès le VIIe siècle, la fête du 3 mai ; tandis que la fête du 14 septembre, connue seulement au VIIIe siècle, ne fut adoptée qu'avec hésitation et isolément. Dans certaines églises son introduction ne se fit qu'assez tard, comme à Milan, où elle ne fut accueillie qu'en 1053[1].

1. MAGISTRETTI, *l. c.*, p. 141.

TROISIÈME PARTIE

LES SOURCES LITURGIQUES ET LA MANIÈRE DE S'EN SERVIR.

TROISIÈME PARTIE

LES SOURCES LITURGIQUES ET LA MANIÈRE DE S'EN SERVIR.

§ 38. — *LA LITTÉRATURE DES SOURCES EN GÉNÉRAL.*

Les sources d'où est dérivée l'histoire de l'année ecclésiastique et des fêtes des Saints sont surtout les documents officiels, c'est-à-dire les livres liturgiques, les décisions des conciles, les constitutions et les bulles des Papes. A côté de ces sources officielles, il est nécessaire d'utiliser les renseignements qui se trouvent chez les écrivains ecclésiastiques des différentes époques et des différents pays et de les comparer aux documents officiels.

Parmi les livres liturgiques de l'Église, les *Missels* et les *Bréviaires* occupent le premier rang. Ils étaient autrement disposés dans l'antiquité qu'ils ne le sont de nos jours et ils portaient d'autres noms. Les prières et les chants en particulier qui se rencontrent dans la messe n'étaient pas, comme aujourd'hui, réunis ensemble, mais étaient pris dans plusieurs livres différents : les prières

les plus importantes étaient prises dans le *sacramentaire* qui renfermait les oraisons et les préfaces et parfois aussi le Canon. Les leçons bibliques, les épîtres et les évangiles étaient réunies dans les *lectionnaires*. Ces sortes de livres portaient aussi le nom de *Comes*. Les chants se trouvaient à leur tour dans des livres spéciaux; on les appelait *Antiphonaires, Graduels, Hymnaires*, etc. Ce ne fut qu'au moyen âge que, pour raison de commodité, on réunit dans un seul livre toutes les parties de la messe, qu'on appela *missale plenarium* ou missel plénier. Concurremment avec lui, les livres spéciaux restèrent encore en usage pour certaines circonstances.

Dans nos recherches, nous avons rencontré fréquemment les livres appelés « Sacramentaires », dont les trois recensions les plus anciennes et les plus importantes eurent leur origine dans l'Église Romaine et y furent successivement en usage. Ce sont :

1. Le *sacramentaire léonin*. C'est une collection de textes très anciens et en usage à des époques reculées. Leurs auteurs sont inconnus et il se peut que quelques-uns d'entre eux soient de saint Léon. Le nom de la collection qui peut faire croire que saint Léon en est l'auteur, doit être mis au compte du premier éditeur. L'unique manuscrit qui en reste se trouve à Vérone ; il est malheureusement incomplet. Il y manque le commencement jusqu'au mois d'avril, notamment le temps de Carême et de Pâques. Comme il y a, dans la collection, une prière pour le Pape Simplice († 483), il faut regarder la ville de Rome comme en étant le lieu de composition et d'usage ; la compilation a dû être arrêtée sous le pontificat de Félix II (483-492).

2. Le *sacramentaire de Gélase*. Il est ainsi nommé à

cause de Gélase I (492-496). Ce Pape a composé, il est vrai, des livres liturgiques ; mais le *volumen sacramentorum* que Gennade lui attribue n'est pas l'ouvrage dont il est ici question, puisque celui-ci renferme les quatre fêtes de la Sainte Vierge qui ne furent introduites à Rome qu'après saint Grégoire le Grand. Par contre, il ne renferme pas encore les stations du jeudi de Carême qui ont été introduites par Grégoire II (715-731). Il représente par conséquent les usages liturgiques du VII[e] siècle ou du temps qui a suivi saint Grégoire le Grand, et c'est à tort qu'il porte le nom de *gélasien*. Il se compose de trois livres : 1° *De tempore*, commençant à Noël ; 2° *De Sanctis*, commençant au 1[er] janvier ; 3° des messes pour les simples dimanches, pour des circonstances particulières et surtout pour les morts. Le nombre des Préfaces qu'on y rencontre dépasse la centaine. Le missel de Stowe donne séparément le *Canon Gelasii Papae*. Le livre a été composé à Rome et pour Rome ; mais nous n'en possédons que des manuscrits destinés aux églises franques ; on dit que le plus ancien de ces manuscrits vient de l'abbaye de Saint-Denis près Paris (*Cod. Vat. Reg. Sueciae* 316). Les autres manuscrits qui existent encore de ce livre primitivement destiné à Rome, ne donnent qu'un remaniement fait pour le royaume franc, ainsi qu'il ressort de l'oraison *Respice propitius ad Romanum sive Francorum imperium*.

3. Le *sacramentaire grégorien* représente le rite romain de la messe au temps du Pape Adrien I (772-795) et de Charlemagne. C'est une compilation du VIII[e] siècle d'origine romaine. Destiné d'abord aux Papes, il devint ensuite d'un usage commun. Le canon y précède tout le reste. Il commence au jour de Noël, mais l'Avent se

trouve à la fin du Propre du Temps. L'*Agnus Dei* qui fut introduit dans le texte de la messe par le Pape Lucius I, se trouve déjà à sa place, tandis qu'il manque encore dans le sacramentaire de Gélase [1]. La première mention qui soit faite de cet ouvrage se trouve dans la correspondance des Papes du VIIIe siècle appelée *Codex Carolinus*, et plus exactement dans une lettre d'Adrien I à Charlemagne. Celui-ci en reçut une copie d'Adrien entre les années 784 et 791 [2]. Depuis, l'ouvrage fut introduit dans l'empire franc ; on en fit des copies qui furent répandues et peu à peu enrichies d'additions. Dans sa lettre, Adrien attribue une part personnelle dans la confection de l'ouvrage à son prédécesseur Grégoire, en s'appuyant, il est vrai, sur la tradition de l'Église Romaine [3].

4. Ce dernier sacramentaire élimina peu à peu la liturgie et les livres liturgiques jusqu'alors en usage dans l'ancienne Gaule. En fait d'anciens livres liturgiques de la Gaule, nous possédons le *sacramentaire gallican* avec le lectionnaire correspondant, le missel *Romano-gothicum-gallicanum* et le *missale Francorum* [4]. Le

1. Duchesne, *Origines*, 113-137.

2. Ebner, *Iter Italicum* 381, soutient contre Probst qu'il ne s'agissait pas d'un exemplaire ancien, mais bien d'un ouvrage qui était alors en usage à Rome.

3. *Ep. Hadr.* 49. *Cod. Carol.* 72 ; Migne, XCVIII, 435. Le plus ancien des manuscrits qui existent, et ils sont nombreux, est le *Codex Ottobonianus* 313 (IXe siècle) qui vient de Paris. Le manuscrit de la bibliothèque du grand séminaire de Mayence date du milieu du IXe siècle. Le *Codex* 137 de la bibliothèque du chapitre de Cologne est de la fin du même siècle ; le *Codex* 88 de la même bibliothèque a été écrit un peu plus tard.

4. Tous sont reproduits dans Migne, LXXII, d'après les éditions de Mabillon.

missel et l'office mozarabe sont également d'une très grande importance.

Viennent ensuite les *Calendriers* ecclésiastiques et les *Martyrologes*. Quant aux premiers, il faut remarquer que les livres liturgiques mentionnés plus haut étaient généralement disposés suivant l'ordre du calendrier en usage dans le pays, où les fêtes mobiles et fixes se trouvaient insérées pour le mieux. A mesure que le nombre des fêtes augmenta, les calendriers furent traités comme des catalogues de fêtes indépendants; ils apparaissent tantôt comme des livres séparés, tantôt comme faisant partie d'autres livres liturgiques, et dans ce cas, ils sont généralement placés en tête et forment la première partie du livre.

Tandis que les calendriers ne portent pour les différents jours que le nom des Saints ou de la fête, les *Martyrologes* ou *Synaxaires* donnent encore d'autres informations relatives au temps, au lieu, aux circonstances de la mort, à la condition du personnage etc., suivant que l'auteur avait à sa disposition plus ou moins de renseignements. Parfois ces notes s'élargissent au point de devenir des notices historiques étendues. Les martyrologes sont par conséquent de nature bien disparate. Quant à l'utilité qu'ils présentent, les calendriers ont plus de valeur et offrent plus de sécurité, bien qu'ils soient sobres de détails. Les martyrologes, en effet, furent ordinairement compilés par des personnes privées, bien qu'ils fussent, en partie, destinés à l'usage des églises; tandis que les calendriers, comme tels, participent au caractère officiel des livres liturgiques dont ils forment une partie. Aucun changement n'y pouvait

être introduit à l'insu et sans l'approbation du chef de l'Église ou de la corporation [1].

Il existe un grand nombre de calendriers manuscrits des temps anciens, puisque tous les missels et tous les bréviaires en étaient pourvus. Leur valeur historique dépend de leur âge, et quand on les utilise, il importe d'en connaître le lieu d'origine ou l'endroit auxquels ils étaient destinés. Les noms des Saints locaux qui s'y rencontrent rendent les meilleurs services pour fixer ce point. Aucun calendrier ne doit être rejeté comme ne présentant aucune utilité, car le cas échéant, il peut au moins servir pour l'histoire locale. Pour ce motif et pour d'autres encore, on s'est appliqué dans ces derniers temps à les étudier avec une ardeur qui va grandissant ; plusieurs d'entre eux ont été imprimés et peuvent par conséquent être consultés par tout le monde (v. § 41). Les jours marqués dans les calendriers sont les jours de la mort des Saints (v. plus haut § 24). Mais on y indique également comme fêtes particulières, les jours des translations, c'est-à-dire les jours où une église a reçu les reliques d'un Saint. Or, s'il arrive que dans des calendriers différents, un Saint est marqué en plusieurs jours, on doit régulièrement prendre comme date de la mort, celle qu'indique le calendrier de l'église où il est mort ; on considérera les autres comme n'étant que des jours de translations [2].

5. Une dernière classe de sources nous est fournie par les *ordos* des différents pays, des diocèses ou des instituts ecclésiastiques (*ordines*, *ordinaria*, *typica*). Pri-

1. Binterim, *Denkw.* v ; 18 suiv ; Hontheim, *Prodromus*, i, 358.

2. V. ma dissertation dans *Tubinger Quartalschrift* 1905, p. 596-608.

mitivement ils n'étaient pas composés seulement pour une seule année, comme le sont aujourd'hui nos directoires ; mais ils renfermaient la liste des solennités liturgiques, des jours de jeûne, etc., qui revenaient tous les ans dans les différents monastères ou dans les églises cathédrales ; de plus, ils expliquaient les particularités du service divin. Il faut citer au premier rang, quant à la valeur et à l'importance, les treize plus anciens *Ordos* de l'Église Romaine, recueillis et édités par Mabillon. Mais ce n'était pas seulement l'Église mère et maîtresse de la chrétienté qui possédait de tels Ordos du service divin ; des monastères et des diocèses en avaient de pareils. Quelques-uns d'entre eux ont été imprimés et publiés [1] ; d'autres attendent encore qu'on les rende publics.

Remarques sur les *Typica*.

Les liturgistes et les rubricistes grecs désignent sous le nom de *Typica* de petites parties de la Liturgie composées de versets des Psaumes et employées dans la psalmodie de l'office aussi bien que dans la messe ; dans le rite latin on ne trouve pas l'équivalent de cette particularité (Leo Allatius, *De libris eccl. graecis* 14-15. Daniel, *thes. litt.* IV, 313, 319). Ensuite l'expression de τυπικόν est très usitée dans le langage commercial, surtout à l'époque byzantine, et a le sens de *statut*, *règlement*, etc. Elle est surtout employée pour désigner deux sortes de documents : 1° les états de propriété des instituts ou corporations ecclésiastiques, surtout lorsque ces possessions proviennent de donations par testament ; elle désigne de même les obligations qui en découlent pour le clergé. Ces sortes

1. Tel est l'ordinaire du diocèse de Rome et autres dans Migne, CXLVII, 157 ; les *Consuetudines Avellanenses*, ibid. CLI.

de typica sont appelés *patrimoniales* (κτητορικά) et correspondent aux cartulaires et aux *traditiones* des monastères et des évêchés de l'Occident. — La seconde espèce de typica est d'ordre liturgique et, à ce titre, ne peut être passée ici sous silence. Ils renferment le catalogue des fêtes, des actes liturgiques, des jeûnes etc. qui reviennent dans le courant de l'année et qui doivent être observés dans une église, dans un monastère ou dans un institut important, avec l'indication précise des règles particulières à observer. Ils correspondent aux *Consuetudines* ou usages des monastères et des cathédrales de l'Occident.

Nous possédons un grand nombre de *typica* de cette seconde espèce, mais il y en a peu qui soient édités ; de plus, les éditions ne sont pas d'un grand usage au point de vue critique. Les plus connus et les plus importants sont : 1° Le *typicum* de saint Sabas ; 2° celui du monastère de *Studium* près Constantinople ; 3° celui du monastère autrefois important de Saint Auxentius en Bithynie, aujourd'hui Ka-ish-dagh ; il date du temps de Michel Paléologue († 1282).

On regarde parfois le *Typicum* de saint Sabas comme une source en fait de Liturgie et d'éortologie, mais on ne doit s'en servir qu'avec une extrême prudence. Il tire son nom moins de la personne de saint Sabas que du monastère de son nom près de Jérusalem. *Léon Allatius* nous donne sur son origine les renseignements suivants tirés d'un dialogue de Simon de Thessalonique. Saint Sabas établit pour ses moines la psalmodie et un ordre des offices divins. Ce règlement appelé διατύπωσις fut perdu à l'occasion des invasions et des dévastations des Sarrasins ; mais le Patriarche Sophronius le rétablit de mémoire et saint Jean Damascène le remania. Plus tard, il fut plusieurs fois modifié suivant les besoins de l'époque et imprimé au XVIe siècle (par exemple à Venise en 1545) pour l'usage pratique. Dans cette forme, le règlement contient l'ordre litur-

gique de toute l'année à l'usage des monastères vivant selon la règle de saint Sabas, des Rubriques pour la psalmodie, les jours de fête et de jeûne avec l'indication de la liturgie à suivre, les leçons, le ménologe, des instructions sur la manière de psalmodier, des règles de vie et des statuts pour les moines, et autres choses semblables tirées des Pères de l'Église grecque. Il paraît que leur forme actuelle est due à un remaniement opéré au XIIe siècle par Jean le Grammairien à Constantinople. Il ne faut donc pas y voir l'œuvre de saint Sabas et partant ne pas en faire usage dans les recherches relatives aux usages ecclésiastiques antérieurs au XIIe siècle.

De nos jours, on publie de temps à autre, dans l'Église orientale, des *Typica* qui correspondent à peu près à nos directoires actuels.

Outre les auteurs cités, il convient de mentionner les écrivains suivants qui ont traité de cette matière : THEODORUS TOSCANUS, *Ad Typica graecorum animadversiones*, Romae 1864. — PITRA dans le *Spicileg. Solesm.* IV, 466 suiv. 567 suiv. — EHRHARD, *Roem. Quartalschrift*, 1893 ; KRUMBACHER, *Byzant. Zeitschrift*, II, 348 ; III, 167 suiv. WALDEMAR NYSSEN, *Die Diataxis des Michael von Attalia von* 1077, Iena 1894. MEYER, dans *Theol. Literaturzeitung von Schuerer und Harnack* 1894, 586 suiv. et 1896 Nr. 10. GEDEON, Μιχαὴλ τοῦ παλαιολόγου τυπικόν, etc. Constantinople 1895.

§ 39. — *LES CATALOGUES DES DÉPOSITIONS et les plus anciens calendriers de l'ère chrétienne.*

Le culte des Saints, et spécialement celui des martyrs, était affirmé dans la Liturgie de diverses manières. Chez les Latins, il l'était également dans la Liturgie de la messe; car, de bonne heure, on composa des messes propres pour les commémorations des Saints plus

célèbres et vénérés publiquement. Ces messes furent d'abord introduites dans les sacramentaires ; et quand le nombre en fut plus considérable, elles formèrent une partie à part appelée le « Propre des Saints » (*Proprium Sanctorum*). Ceci ne fut pas possible chez les Grecs qui disent tous les jours la même messe et n'ont que deux ou trois formulaires différents qu'ils font servir pendant toute l'année ecclésiastique.

En dehors de la messe, le culte des Saints trouva sa place dans les heures canoniales et dans la psalmodie, et cela dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale. Chez les Latins, c'était déjà l'usage dès le VIe siècle de lire dans les heures canoniales des passages tirés des actes des martyrs (*passiones martyrum*), ainsi que l'atteste Aurélien d'Arles [1] ; ce sont là les commencements des leçons du second Nocturne de nos Bréviaires actuels.

Dans la suite on disposa selon l'ordre du calendrier, des collections de biographies des Saints pour toute l'année qui, de leur partie principale, prirent le nom de *Martyrologes*. Avec le temps ceux-ci se divisèrent en deux espèces : les légendes plus étendues qui se prêtaient davantage à l'édification privée, et les martyrologes qui se distinguaient par une forme plus concise ; ils demeurèrent destinés à l'usage des églises. Bien qu'à proprement parler ils ne fassent pas partie de la Liturgie, néanmoins on lisait à l'heure de Prime le nom des Saints dont la fête tombait en ce jour ; il est possible que le synode d'Aix-la-Chapelle tenu en 817 (can. 69) fasse allusion à cet usage [2]. Ces martyrologes

1. Regula ad monachos, MIGNE, LXVIII, 396.

2. Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur et dicatur

dérivent des dyptiques et des calendriers des églises particulières, dont ils sont une compilation et une amplification. Comme les calendriers, ils contiennent simplement les noms des Saints, mais avec l'indication du lieu et parfois aussi avec l'indication vague des temps.

Les martyrologes tendent à être complets sous différents points de vue : d'abord on tâchait de réunir en une collection et de marquer au jour de leur mort, le nom de tous les Saints qui avaient souffert dans toute l'Église, n'importe où ; ensuite on cherchait à remplir le calendrier, de manière à ce que chaque jour pût présenter au moins un Saint. Cette seconde tendance ne s'observe qu'à une époque postérieure ; en Occident nous ne la remarquons qu'au VIIe et au VIIIe siècle, mais, depuis cette époque, elle devint de plus en plus commune. Les premiers essais faits dans ce sens n'eurent pas la prétention d'arriver à un résultat complet, car ils n'embrassaient pas l'Église universelle mais se bornaient à des parties importantes de son territoire, comme on peut le voir dans les martyrologes ariens et carthaginois. Plus tard la tendance d'embrasser l'Église universelle se fait décidément jour, ainsi qu'on le voit dans le martyrologe dit hiéronymien.

Quant aux livres liturgiques des Grecs, le terme de *Ménologe* est identique, comme signification, à celui de martyrologe. On entend par là des catalogues de Saints réunis en forme de calendrier, disposé par mois ; ils ne renferment pas autre chose, sinon les simples noms marqués au jour où le Saint est vénéré dans l'Église. Les biographies détaillées des Saints, disposées par

versus, deinde regula aut homilia quaelibet legatur, deinde « Tu autem » dicatur. (HARDOUIN, *Conc.* IV, 1232).

ordre de mois et de jours, sont appelées *Menéees* ; les extraits de ces recueils portent le nom de *synaxaires*[1].

La série de ces recueils s'ouvre par deux documents provenant des archives très anciennes de l'Église Romaine. Ils se complètent l'un par l'autre et forment un tout. Nous voulons parler du catalogue dont il a été fait mention plus haut des jours anniversaires des Papes et des Martyrs. C'est d'abord la *depositio episcoporum*, commençant à Lucius et allant à Jules I ; puis la *depositio martyrum* qui contient la liste des martyrs de la ville de Rome, mais qui ne va que jusqu'à 304. On y a fait entrer trois martyrs qui ne sont pas de la ville de Rome, à savoir : saint Cyprien, sainte Perpétue et sainte Félicité. Le rapport mutuel de ces deux documents ressort déjà du seul titre qui est le même pour les deux, et aussi de ce fait que saint Sixte, qui se trouve dans la liste des martyrs, est omis dans celle des Papes. Cette dernière ne comprend que l'époque de Lucius († 255) à Jules I († 352), soit que l'auteur n'ait pas eu de matériaux pour les temps plus anciens, soit que son but n'ait pas demandé autre chose. La liste des martyrs comprend aussi les Papes lorsque ceux-ci ont été martyrs, comme par exemple saint Pierre, saint Clément, saint Calixte, saint Pontien, saint Fabien et saint Sixte. En fait de martyrs qui n'ont pas été évêques, nous rencontrons ici, à côté des célébrités de la ville de Rome, telles que sainte Agnès, saint Laurent (sainte Cécile n'y figure pas), des noms d'un grand nombre de Saints peu connus. Si nous demandons d'après quels principes ou d'après quelles règles on s'est décidé à faire entrer dans la liste tel saint

1. Leo Allatius, *De libris eccl. Graecorum*, Romae, 1645, p. 78, 82, 91 ; Daniel, *Cod. lit.* IV, 320 suiv.

plutôt que tel autre, Mommsen [1] nous répond que le titre d'un document similaire de Carthage résout la question, à savoir « qu'il renferme les noms des martyrs et des évêques dont l'anniversaire est célébré chaque année dans l'Église ». Les deux catalogues ont d'abord été publiés par Gilles Boucher et forment une partie du recueil de calendriers par Denis Philocalus [2].

Puis vient un calendrier de l'Église de l'Afrique du Nord. Il date du ve siècle et a été publié par Mabillon d'après un manuscrit du viie siècle ayant appartenu jadis à l'abbaye de Cluny. Le texte primitif s'arrête après l'année 505, car Eugène, évêque de Carthage, s'y trouve encore nommé. On y voit en outre, saint Jean-Baptiste, quelques apôtres et parmi les martyrs non africains : Sixte, Gervais et Protais, Laurent, Clément de Rome, Eulalie, Félix de Nole, Agnès, Agathe, Vincent et les Macchabées, des Saints par conséquent qui appartiennent à l'église de Rome et d'Espagne. Malheureusement, la liste présente plusieurs lacunes, le manuscrit étant très passé.

Le calendrier de Philocalus pour l'année 352 ne renferme encore rien de chrétien [3]. Par contre, le calendrier disposé entre 435 et 455 par Polémius Sylvius [4], évêque

1. Mommsen, *Ueber den Chronographen von* 354, Leipzig, 1850, p. 581. Voici le titre en question : *Hic continentur dies natalicioruin martyrum et depositiones episcoporum, quos ecclesia Carthaginis anniversaria celebrat.*

2. V. une nouvelle édition des deux *dépositions* avec le calendrier de Carthage dans H. Lietzmann, *Die drei aeltesten Martyrologien,* Bonn. 1903. cfr. ci-dessus, p. 189.

3. La remarque de Teuffel (*Gesch. der roem. Lit.* iv. 118), que tout ce qui sentait la superstition païenne avait été omis, est inexacte.

4. V. pour les éditions, p. 395.

de Sion, nous intéresse davantage, car il a une empreinte de paganisme et de christianisme. Pour ce qui est de sa destination, de son caractère, du temps et du lieu de son origine, on trouve ces renseignements dans l'ouvrage lui-même. Il n'est pas calculé pour une année déterminée, ou du moins il est impossible d'en préciser aucune, car les lettres dominicales et les fêtes mobiles etc., y font défaut. En fait de fêtes païennes on y voit les *Carmentalia*, les *Lupercalia*, les *Terminalia*, les *Quinquatria* et la *lavatio Cereris*, par conséquent bien des choses qui rappellent la religion païenne. Les *Saturnales* sont considérées au point de vue civil, non au point de vue religieux. Elles figurent au 17 décembre, comme *feriae servorum* avec la fête parallèle, le 7 juillet, du *feriae ancillarum*. Puis il y a beaucoup de commémorations civiles, celles entre autres, du 7 janvier et du 13 septembre, ainsi qu'un grand nombre d'anniversaires (*natales*) d'empereurs.

Le nombre des fêtes et des commémoraisons ecclésiastiques est très restreint ; il se borne à l'Épiphanie, au 25 mars comme jour de la mort de Jésus-Christ et au 27 mars comme jour de sa résurrection, à Noël et à six fêtes de saints, au nombre desquelles il y a la *depositio Petri et Pauli* au 22 février au lieu du 29 juin ; puis viennent Vincent, les Macchabées, Laurent, Hippolyte et Étienne aux jours en usage ailleurs. A côté des anniversaires des martyrs il y a les *natales* d'écrivains tels que Cicéron et Virgile. Enfin on y marque les jours où se tiennent régulièrement les séances du Sénat et les jeux du cirque. Le nombre de ces derniers, comparé à celui que marque le calendrier de Philocalus, est déjà bien diminué. Dans le dernier, il y en a plus de cent,

dans l'autre, il n'y en a plus que cinquante-trois. Nombreuses sont les observations météorologiques. Il est manifeste que le calendrier est fait en faveur des Provinciaux de la partie occidentale de l'empire, qu'il tient compte des besoins ecclésiastiques et, plus encore, des besoins civils et qu'il répond aux premiers d'une manière bien imparfaite.

§ 40. — *LE CALENDRIER ARIEN DU IVe SIÈCLE* (*vers 370-380*).

Tant à cause de son antiquité, qu'à cause de son contenu et de sa disposition, le martyrologe arien, édité en 1865 par W. Wright[1], est, dans l'étude présente, du plus haut intérêt. On sait que les Ariens étaient un parti remuant qui, dans ses efforts pour attirer à lui la domination de l'Église, a eu, jusqu'en 380, beaucoup de succès. Un des moyens employés dans ce but fut d'entourer de l'auréole de la sainteté le plus grand nombre possible des leurs. Ce fut notamment Philostorgius, historien ecclésiastique arien, qui se proposa ce but. En plus d'Agapit et d'un certain Théophile qui travaillait dans l'Inde, il fit des saints d'Aëtius, d'Eunomius et de Leontius, connus pour être les chefs de l'arianisme rigide et les présenta comme des thaumaturges[2]. Ainsi s'explique l'autre fait que les Ariens mirent, à diverses reprises, la main dans le champ de la Liturgie. On sait qu'ils ne vou-

1. W. WRIGHT dans *Journal of sacred Literature*, octobre 1865 et janvier 1866. Meilleure est l'édition de l'abbé DUCHESNE, publiée sous le titre : *Breviarium Syriacum* dans les *Acta Sanctorum Boll.* Nov. II, 1, LII-LXV.

2. PHILOSTORGIUS, *Hist. eccl.* II, 7 passim. cfr. P. BATIFFOL dans les ouvrages cités par BARDENHEWER, *Patrologie*.

laient pas être pris pour des hérétiques, mais qu'ils voulaient passer pour être la vraie Église. On comprend par là que, sur le terrain hagiologique, ils aient déployé également une activité en rapport avec les besoins de la cause.

Ainsi, pendant que les diverses églises se limitaient à leur district et que, dans l'Église catholique, le principe du particularisme restait dominant, les Ariens, en leur qualité de minorité, s'en éloignèrent de bonne heure et, sans adopter pleinement le principe de l'universalité, le suivirent du moins en partie. Nous trouvons, en effet, représentées de quelque manière dans leur martyrologe, l'Asie Mineure, l'Égypte, la Grèce, la Mésie et l'Illyrie, par conséquent toute la partie orientale de l'empire, voire même l'Italie et l'Afrique du Nord.

Il faudra d'abord examiner le côté extérieur et l'histoire littéraire du document. W. Wright le trouva dans un manuscrit syriaque provenant de Nitrie en Égypte et appartenant au temps de Porphyre, évêque orthodoxe d'Antioche (404-413) [1]; il a été écrit en 411.

Il se compose de deux parties : d'un martyrologe disposé en forme de calendrier, écrit primitivement en langue grecque ; il y manque malheureusement le mois de décembre depuis le 1er jusqu'au 25. Cette partie constitue l'écrit primitif qui fut traduit de bonne heure en syriaque, bien qu'il soit assez défectueux comme on le verra plus loin. Comme il a eu néanmoins l'honneur d'être traduit et, qui plus est, par un traducteur orthodoxe, il faut reconnaître qu'à cette époque il était considéré comme une œuvre importante. Ce qui lui donnait

1. Le Quien, *Oriens christ.* ii, 718.

de la valeur aux yeux des contemporains, ce ne fut rien moins que l'universalité à laquelle il prétendait et qui était chose tout à fait nouvelle à cette époque. A la fin se retrouve un appendice quelque peu mutilé, contenant une liste de martyrs de la Perse, disposés non suivant la date de leur mort, mais d'après l'ordre hiérarchique qu'ils occupaient de leur vivant. Ils forment trois groupes : les évêques, les prêtres et les diacres.

La seconde partie fut primitivement écrite en syriaque et forme un appendice ajouté par le traducteur syriaque lui-même ; il faut remarquer que parmi les personnes nommées il ne se trouve ni Ariens ni Nestoriens. Ces derniers, chassés de l'empire romain en 435 par Théodose II, se rendirent maîtres de l'Église persane. Des seize évêques nommés dans le premier groupe, huit au moins sont des martyrs orthodoxes de la Perse et aucun n'est postérieur à l'an 400, comme par exemple Simon-bar-Sabai, évêque de Séleucie et Ctésiphon, qui mourut le 17 avril 344, son successeur Schahdust mort en 346 et Papor, évêque de Beth Gormai [1]. De même Milès (Milles), Siméon, Barbasimás, Jean, Sapores, Gudiab, Sabinus, Abdos, Paul et Ebedjésus sont cités par Sozomène[2], comme étant des martyrs perses du règne de Sapor I. Des personnages qui n'étaient pas martyrs, même quand ils passaient pour Saints comme Mares, deuxième évêque de Séleucie († 82), ne figurent pas dans ce catalogue primitif [3].

Le compilateur donne aux personnages nommés par

1. Le Quien, II, 107 et 1237.

2. Sozomen. *Hist. eccl.* II, 13-14.

3. Le Quien. *Oriens christ.* II. 1102. Nestle, *Theol. Literaturzeitung* 1894. N. 4, p. 43.

lui la qualification de saints martyrs qui furent mis à mort dans l'*Orient*. Ceux au contraire qui sont nommés dans le catalogue du calendrier qui précède, sont pour lui les saints confesseurs de l'*Occident*, par rapport à la Perse ; ce sont par conséquent, ceux de l'empire romain.

La première partie, qui concerne l'Occident, se distingue sous plusieurs rapports de la dernière, qui ne présente pas pour nous un intérêt particulier. Elle a un autre auteur et était écrite primitivement en grec. Si la dernière partie a le caractère d'un écrit purement historique, celle-ci, par contre, est un document liturgique ; celle-là est d'origine persane, celle-ci a été composée dans l'empire romain, probablement à Nicomédie. En usage ensuite à Antioche, elle y reçut des additions et finalement fut traduite en syriaque probablement à Édesse ; elle forme un des documents les plus remarquables de l'ancienne littérature chrétienne ; c'est le martyrologe des Ariens.

Comme preuve que le dernier catalogue que le traducteur syriaque nous a conservé a eu son origine dans l'empire romain et, pour préciser, dans la partie orientale de cet empire, nous avons le calendrier dont il y est fait usage. C'est le calendrier julien, où l'on a maintenu la dénomination chaldaïque des mois. Les jours du mois y sont simplement comptés numériquement sans indication de Calendes, ni d'Ides ni de Nones. De plus l'auteur se montre parfaitement instruit des choses qui regardent l'empire romain de l'Orient. Huit évêques d'Antioche lui sont connus ; il en donne le nom et le jour de la mort ; le nom d'Antioche s'y rencontre vingt-quatre fois. Le nom de Nicomédie

s'y trouve trente-deux fois, sans qu'un évêque de cette ville néanmoins soit cité. Alexandrie est mentionnée dix-neuf fois, Constantinople, Rome et Jérusalem deux fois seulement.

Quant à l'époque où il fut composé, nous trouvons au 15 juillet la mention du nom de l'évêque bien connu de Nisibe, ce qui décide la question. Ce personnage a vécu en tout cas après 350, époque à laquelle les Perses assiégèrent Nisibe, et, si l'on s'en tient à la date quelque peu indéterminée, il est vrai, de la chronique de Samuel d'Ani, il florissait dans la 283e Olympiade, c'est-à-dire entre 353 et 356 [1].

Partant, le martyrologe fut composé entre les années 370 et 400, ou vers 380, époque à laquelle l'arianisme était, dans la partie orientale de l'empire, la religion dominante.

Le fait qu'Arius, prêtre d'Alexandrie, figure dans le martyrologe, tandis qu'aucun des champions de la foi de Nicée qui vivaient à cette époque n'y a trouvé place, et que de tous les évêques orthodoxes on n'y voit que Jacques de Nisibe, démontre indubitablement que le martyrologe est arien et qu'il devait servir les intérêts ariens. Il est probable que Jacques de Nisibe étant orthodoxe et évêque d'une ville persane, ne s'est pas trouvé dans le catalogue arien, écrit primitivement en grec et ne se rapportant qu'à l'empire romain ; et il est permis de supposer qu'il y a été inséré plus tard par le traducteur orthodoxe persan.

Le compilateur a eu des prédécesseurs dont il a utilisé les travaux, en y ajoutant naturellement du sien.

1. Samuel Anian., ed. Maï, p. 43.

L'une de ces sources est indiquée par l'auteur, lorsque, citant des noms, il fait remarquer jusqu'à onze fois qu'ils sont tirés de la « liste des anciens confesseurs ». Il se servait par conséquent, à titre de document, d'un martyrologe plus ancien, sans le spécifier davantage. A en juger par les citations, il a dû embrasser à peu près les mêmes parties de l'Église que le nouveau. En effet, l'auteur nomme, comme se rencontrant dans l'ancien, les villes d'Antioche (quatre fois), Synnada, Nicomédie, Pergame et Héraclée. Il n'y a aucune citation en faveur d'Alexandrie. Sous le nom « d'anciens confesseurs » il faut entendre les martyrs antérieurs à Dioclétien, et il est probable qu'ils ont été tirés des anciens catalogues des *depositiones* gardés dans les différentes villes et qui avaient de l'analogie avec le catalogue romain que nous a conservé le chronographe de 354[1].

Pour ce qui regarde la méthode et les principes, ils sont les mêmes que ceux qui furent suivis par d'autres catalogues semblables plus anciens ou plus jeunes. Par surcroît il est dit dans le titre « que ce catalogue renferme le nom des Seigneurs (c'est-à-dire saints), Confesseurs et vainqueurs, ainsi que les jours auxquels ils reçurent leur couronne ». Naturellement on s'attend également à apprendre le lieu de leur mort ; néanmoins beaucoup de Saints s'y trouvent sans l'indication du lieu auquel ils appartiennent, sans doute parce que l'auteur manquait d'informations certaines sur ce point. La date de la mort peut être considérée comme exacte, au moins en règle générale ; cependant un fait éclatant en sens contraire se trouve au sujet des apôtres Pierre et

1. C'est la supposition d'Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1900, p. 61.

Paul dont le jour anniversaire, contrairement à l'usage observé partout ailleurs, est fixé au 28 décembre. Naturellement ce fait ne saurait porter préjudice à la date admise dans la ville de Rome, car ordinairement les Grecs n'étaient que médiocrement informés des événements regardant l'histoire ecclésiastique de la partie latine de l'empire. La source à laquelle puisait l'auteur ne devait pas non plus avoir renfermé grand chose sur ce point. En effet, en fait de martyrs occidentaux on n'y voit pas même les plus connus, tels que sainte Agnès et saint Laurent. D'ailleurs il n'y en a pas d'autres de cités sinon les trois suivants : Au 1er août (*Ab*) saint Aksitus, évêque de Rome. On veut parler peut-être de saint Sixte II, dont le jour de la mort est le 6 août et non le 1er, comme il est dit ici. En outre on y lit sainte Perpétue et sainte Félicité, qui sont exactement marquées au 7 mars[1].

Au nombre des évêques d'Alexandrie il y en a deux dont les noms ne se trouvent pas dans les calendriers officiels. Ce sont Artémon au 3 septembre et Hodion (probablement pour Orion) au 16 août. De même il y a, parmi les évêques d'Antioche, deux noms qu'on ne trouve pas ailleurs. Ce sont Amphimélus au 4 mars et

1. La ville *Bononia* du 30 décembre n'est pas la ville de Bologne en Italie, mais celle de Mésie, aujourd'hui Widdin, où d'autres catalogues placent également le martyr Hermès. La ville de Tomi reçut au IVe siècle le nom de Constantia, aujourd'hui Kustendsche, mais ici, comme sur les tables de Peutinger, elle est marquée sous son nom antique. Constantinople (11 mai) se voit en même temps que le nom de Bysance, ce qui est caractéristique pour le temps de l'origine du document. Babiduna est une faute d'écriture pour Noviodunum dans la Mésie, aujourd'hui Isaktscha.

Philippe au 27 mars. Auraient-ils été par hasard des princes de l'Église arienne?

En fait d'Apôtres, outre saint Pierre et saint Paul, il n'y a que les plus célèbres de la partie orientale de l'empire, savoir saint Jean et saint Jacques. Tous les deux sont fixés au 27 décembre, jour qui est attribué à saint Jacques également dans d'autres pays. Saint Étienne porte lui aussi le titre d'apôtre (*schelicho*) et occupe, comme encore de nos jours, le 26 décembre.

Les évêques, les prêtres et les diacres reçoivent ces titres hiérarchiques qui leur conviennent, tandis que tous les autres s'appellent *confesseurs* (*mandaya*), dénomination qui indique le martyre. En effet c'était l'usage pendant les trois premiers siècles, d'appeler confesseur celui qui avait confessé sa foi sans que les tourments aient causé la mort. Il faut remarquer en outre que quelques-uns qui semblent n'avoir pas été martyrs, doivent se contenter d'une simple mémoire (*dukrana*, c'est-à-dire *commemoratio*) tels que Saint Sixte, Jacques de Nisibe, Eusèbe de Palestine etc. D'autres sont marqués simplement par leurs noms de personne, sans qualificatif ni titre.

Enfin il faut mentionner encore quelques particularités du Ménologe qui nous occupe. Quelques-unes doivent être rangées parmi les erreurs historiques ou bien doivent être attribuées au manque d'information de la part du compilateur, ainsi qu'un certain nombre de fautes d'écriture ou de lecture, qui ne devraient pas se rencontrer dans un document officiel. Ainsi nous trouvons deux fois Marcien de Tomi, une fois au 5, une autre fois au 10 juin. Au même mois Dius est marqué le 11 avec le titre de confesseur, et le 12, avec celui de

prêtre. On est surtout frappé de rencontrer trois personnages dont les noms ne se trouvent nulle part ailleurs, pas même dans le Ménologe de Constantinople. Ce sont Cosconius, Mélanippus et Zénon, fils de Théodota. Ils sont inscrits pour Nicée au 19 janvier, pour l'Asie au 23 février, ou pour Nicomédie au 2 septembre. Signalons comme fautes d'écriture : Hadriopolis pour Hadrianopolis, Perinchus pour Perinthas, Tunjus (10 juin) pour Tomi, nom qui en plusieurs autres endroits est écrit exactement, Sindus pour Synnada, nom qui reçoit au 30 juin l'addition « dans la Phrygie » et non au 15 juin. De même les noms de personnes sont parfois écrits fautivement, ou bien ils sont tellement estropiés qu'ils en deviennent méconnaissables. De toutes les fêtes ecclésiastiques, le martyrologe ne mentionne que l'Épiphanie et Pâques ; le 25 décembre malheureusement se trouve compris dans la partie du manuscrit qui manque. Le vendredi après Pâques avait lieu une commémoration de tous les confesseurs, c'est-à-dire des martyrs (Voir le 6 de Nisan ou de mars).

Il importe de remarquer le rapport qui existe entre le martyrologe arien et l'écrit d'Eusèbe intitulé *De martyribus Palestinae*. On s'attend naturellement à ce que ce livre ait été entièrement mis à contribution. Il n'en est rien, même le compilateur semble ne l'avoir point connu, chose d'autant plus surprenante qu'Eusèbe met toujours la date devant le nom du martyr. Les deux écrits n'ont que très peu de points de contact, mais ils se confirment mutuellement dans leurs indications. Tous les deux fixent au 16 février la mort, à Césarée, du prêtre Pamphile et de ses onze compagnons ; les deux font mention du prêtre Romain à Antioche ; et si

Eusèbe en fixe la mort au 17 novembre, l'anonyme au 18, la différence peut paraître insignifiante et démontrer l'indépendance mutuelle des deux auteurs. Les dates que notre martyrologe marque pour les saints : Hermès l'exorciste, Domnion de Salona, Jacques de Nisibe et autres, sont d'accord avec celles adoptées par d'autres églises.

Le martyrologe dit hiéronymien a beaucoup de noms communs avec celui de l'auteur anonyme dont nous parlons, mais ils ne le sont pas tous. Parfois le premier marque plus de noms en un endroit et à un jour que n'en marque le second, par exemple au 25 mars, au 4, 18, 21 avril etc ; parfois le second en fournit plus que le premier, par exemple au 11 mars et au 2 mai etc. En certains endroits cependant ils tombent d'accord, par exemple au 13 mars, fête de saint Modeste avec ses 21 compagnons, où le martyrologe hiéronymien donne même les 21 noms, tandis que l'autre ne donne que le nombre collectif ; ou encore au 16 avril : saint Léonide et ses huit compagnons à Corinthe. On ne peut pas dire par conséquent que le compilateur du martyrologe hiéronymien ait incorporé dans son travail celui de son prédécesseur arien, mais bien qu'il a connu et utilisé ce travail ou du moins la source commune aux deux [1].

En outre, l'étude comparée des deux documents a amené cette singulière constatation que les insertions faites au 6 juin, ou plus exactement au 8-30 juin, se

1. Notre cadre ne nous permet pas d'entrer plus avant dans ce sujet ; nous renvoyons à l'écrit déjà cité d'Achelis, où les relations mutuelles entre les martyrologes arien et hiéronymien sont énumérées et étudiées.

trouvent également dans le martyrologe hiéronymien, mais sont placés aux mêmes dates du mois de juillet [1]. Celui-ci n'a que trois insertions en tout. On a émis la supposition que l'erreur était du côté de l'auteur arien ou de son copiste qui aurait dérangé les dates ; mais il a pu être commis aussi bien par l'auteur du martyrologe hiéronymien. Quant à expliquer la chose, on ne peut naturellement qu'émettre des hypothèses à ce sujet. La relation mutuelle entre les deux écrits est encore caractérisée par ce fait que l'un d'eux insère l'évêque Eusèbe de Palestine au 30 mai ; tandis que l'autre le met au 21 juin en le désignant de plus près : *In Caesarea Palestinae dep. Eusebii ep. historiographi.* Lequel des deux est dans le vrai ? Sans doute l'auteur syriaque, et l'indication de la date de la mort d'Arius est également exacte. Car ce qui donne son caractère propre au document en question est précisément la notice marquée au 6 juin : « A Alexandrie, commémoration du prêtre Arius ». Et qu'on ne dise pas, comme quelques-uns l'ont fait, qu'il est peut-être question ici d'un martyr d'Alexandrie qu'on ne connaît pas par ailleurs, la preuve en est que l'auteur ne lui consacre qu'une commémoration (*dukrana*), tandis que les martyrs ont toujours chez l'auteur plus qu'une simple mé-

1. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, LVIII. Pour le 8 au 30 juin la chose est tout à fait certaine, tandis que pour le 6 et le 7 juin les preuves sont insuffisantes, puisque Tirin et ses 16 compagnons ne se trouvent pas dans le martyrologe hiéronymien, où nous trouvons ensuite marqué au 6 juin, à la place d'Arius, d'après la recension de *Berne* : *In Alexandria Arthoci* ; d'après celle d'Echternach : *Artotis* et d'après celle de Wissembourg : *Ari-thoti*. Il est possible que le nom d'Arius se cache sous ces noms, mais il est possible aussi qu'il n'y soit pas question de lui.

moire. Par conséquent, cet Arius n'était pas pour lui un martyr.

Étant donnée la nature du document si remarquable et si important qui vient d'être décrit, on s'attend à y trouver également quelque profit pour l'histoire. De fait il en est ainsi : grâce à lui, nous gagnons d'abord, si l'on peut appeler cela un gain, que la date de la mort d'Arius doit être fixée au 6 juin 336. La mort d'Arius arriva un samedi soir, avant le coucher du soleil. Le lendemain, conséquemment un dimanche, il devait de nouveau être reçu solennellement dans l'Église[1]. Or, de toutes les années qui peuvent être prises en considération, l'année 336 est celle où le 6 juin tombait un samedi [2].

L'historien de l'Église, Eusèbe, mourut vers l'époque où saint Athanase retourna à Alexandrie après son premier exil, ce qui eut lieu aussitôt après la mort de Constantin († 22 mai 337). Or comme Eusèbe acheva lui-même la biographie de l'empereur et mourut peu de temps après lui, on devra fixer sa mort au 30 mai, supposé que l'évêque de Palestine, inscrit ici au 30 mai, soit identique avec l'auteur de l'histoire ecclésiastique, ce qui ne saurait être révoqué en doute. La ville de Césarée ayant été la métropole de la Palestine, le titre d'évêque de la Palestine [3] lui revient. Son successeur, qui fut aussi son héritier et son biographe, fut l'énergique Acacius, cet évêque si puissant en œuvres.

1. Cfr. Tillemont, *Mém.* VI, 8, art. xxv.

2. Mais si, ainsi que le pensent Mgr Duchesne et Achelis, le jour de la mort d'Arius est le 6 juillet, on devrait admettre l'année 335 comme l'année de sa mort.

3. Le nom d'Eusèbe, avec ou sans qualificatif, se rencontre d'ailleurs fréquemment dans le présent catalogue.

Chose plus importante encore pour l'histoire, à l'aide du catalogue nous pouvons déterminer exactement le martyre de Babylas, évêque d'Antioche. Nous y apprenons en effet de source indigène et par conséquent sûre, que le 24 janvier fut le jour de sa mort ; d'autre part, saint Jean Chrysostome le place dans la même partie de l'année, quand il fait suivre de près la fête des saints Juventin et Maximin de celle de Babylas [2]. Or, d'après Eusèbe [1], Babylas mourut en prison sous l'empereur Dèce, et saint Jérôme place cette mort dans la première année du règne de ce prince. Dèce gouverna l'empire depuis le mois d'octobre ou, suivant d'autres auteurs, depuis le mois d'août 249 jusqu'au 27 juillet 251 et il commença la persécution immédiatement après son avènement au trône. D'après ces données, la mort de Babylas doit être fixée au 24 janvier 250. Or comme il a occupé le siège treize années, ainsi que le marquent avec un parfait accord les listes officielles des évêques, nous apprenons également l'année de la mort de son prédécesseur, appelé Zebinas, à savoir l'année 237 ; notre martyrologe arien nous indique le 13 janvier comme jour de sa mort. D'ailleurs il semblerait que pour les dates de la mort des évêques d'Antioche, le martyrologe dût être, en général, une source sûre, et par conséquent nous devrons accepter le 4 février 191 pour Maximin, le septième dans la liste des évêques, et le 14 mai 215 pour Sérapion, comme jours exacts de leur mort.

Il est à peine besoin de remarquer que ce catalogue, bien qu'il soit d'origine arienne, ne renferme pas tous

1. Chrysost., Hom. I, 291.
2. *Hist. eccl.* VI, 39, 4.

noms d'Ariens, mais que beaucoup d'entre eux appartiennent à l'antiquité catholique. C'est de là surtout que provient l'utilité du document pour l'histoire ecclésiastique ; c'est par là également qu'on s'explique comment il a pu être composé en partie de Saints persans, qui sont en grande partie catholiques. D'autre part, le catalogue n'est pas un martyrologe complet et, en général, n'est pas même un document historique, mais un écrit liturgique fait par une main peu habile et destiné à servir les intérêts du parti.

Les Goths d'Italie possédaient, eux aussi, un ménologe propre dont le cardinal A. Maï a découvert un fragment. Malheureusement il ne renferme que le mois de novembre. Le fait d'y rencontrer déjà l'apôtre S. André est digne de remarque ; ce nom manque dans le document arien. Du reste le fragment ne renferme que des noms goths ; on y cherche en vain les noms de Clément et de Cécile ; c'est une preuve qu'il est exempt de toute influence romaine et qu'il est essentiellement national [1].

§ 41. — *LE MARTYROLOGE DIT HIÉRONYMIEN* (*seconde moitié du VIIe siècle*).

Au temps de saint Grégoire le Grand on avait déjà à Rome un catalogue complet des martyrs de l'Église universelle, qui n'indiquait que les noms des martyrs et le lieu de leur mort. Il était disposé suivant les jours de l'année. En effet, Eulogius, à cette époque évêque d'Alexandrie, avait prié le Pape de lui adresser la collection complète des actes des martyrs faite par l'his-

1. Publié dans MIGNE, XVIII, 878.

torien Eusèbe au temps de Constantin, croyant que ces actes pourraient exister encore à Rome. Dans sa pensée ce ne pouvait être que la « collection des martyres » (συλλογή τῶν μαρτυρίων) mentionnée plus haut. Grégoire lui répondit qu'on possédait bien à Rome, dans un livre, une liste des noms de tous les martyrs, mais non une collection complète de leurs actes [1].

Cet ouvrage d'Eusèbe en question était donc introuvable à Alexandrie, et partant on doit le regarder comme étant déjà perdu à cette époque, mais on n'avait pas oublié le fait qu'il avait existé. D'autre part on attribuait également à S. Jérôme un ouvrage de ce genre que nous ne possédons plus. En effet, le sénateur Cassiodore recommandait à ses moines de lire assidûment les histoires des martyrs (*passiones martyrum*) qui auraient vécu dans n'importe quelle partie du monde, pour en tirer des encouragements à faire le bien ; ils les trouveraient dans la lettre que S. Jérôme avait écrite à Chromatius et à Héliodore. Les dernières paroles sont un peu obscures, car il est bien difficile de traiter dans une lettre de choses aussi importantes [2]. Mais il est

1. Nos autem paene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus atque cotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemnia agimus. Non tamen de eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur. Unde fit ut multi ex diversis terris atque provinciis per dies, ut praedixi, singulos cognoscantur martyrio coronati. Greg. M., *Registrum*, viii, 29.

2. Le passage est diversément commenté. V. Mgr Duchesne, *Prolegg. ad mart. Hieron.* dans *Acta SS.* Nov. I, 2, XI, xlvii. En voici le texte : Passiones Martyrum legite constanter, quas inter alia in epistola S. Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperietis qui per totum orbem terrarum

certain que, dans cet endroit, Cassiodore attribue à S. Jérôme d'avoir au moins travaillé sur cette matière. Finalement, on se rappelait que S. Jérôme avait traduit des ouvrages historiques d'Eusèbe, ce qui donnait à penser qu'il en avait traduit également la collection des actes des martyrs. La chose n'est évidemment pas impossible, bien que nous n'ayons pas, à ce sujet, d'autres informations. Le vénérable Bède mentionne effectivement un martyrologe de S. Jérôme ; il le fait non sans hésitation, ne l'ayant pas vu lui-même, et il pense que S. Jérôme en a peut-être été, non l'auteur, mais le traducteur [1]. Au temps de Bède, le martyrologe dit hiéronymien dont nous parlons dans ce paragraphe existait déjà, ainsi que les études de Mgr Duchesne et de M. de Rossi viennent de le démontrer. Naturellement on ne saurait affirmer que S. Grégoire le Grand et Cassiodore aient eu en vue ce même recueil, les paroles de Cassiodore surtout étant d'une teneur si singulière. Mais il ressort avec évidence des paroles de cet écrivain que, dans sa pensée, S. Jérôme avait composé un ouvrage de ce genre. Malheureusement, on ne peut citer aucun autre témoignage en faveur de ce fait qui rentre, comme nous l'avons dit, dans le domaine de la possibilité. Si l'abbé Hilduin, écrivain du IXe siècle, y revient à son tour et pense que Constantin a réuni tous les actes des martyrs de l'empire entier pour les en-

floruere ut sancta imitatio vos provocans ad cœlestia regna perducat. CASSIOD. *Instit. div. litt.* 32 ; MIGNE LXX, 1147.

1. BEDA, *Liber retractationis in Acta Ap.* c. I ; MIGNE XCII, 997 : *Liber martyrologii qui b. Hieronymi nomine ac praefatione intitulatur, quamvis Hieronymus, illius libri non auctor sed interpres, Eusebius autem auctor exstitisse videatur.*

voyer à Eusèbe à Césarée [1], on peut répondre que c'est là une simple opinion qui peut avoir sa source dans la lettre falsifiée de S. Jérôme, mentionnée plus haut.

Quoi qu'il en soit, il existe depuis le VIIIe siècle un écrit, reproduit dans de nombreux manuscrits, qui renferme une liste considérable de noms de martyrs de tous les temps et de tous les pays de l'empire romain de cette époque, et qui porte le nom de martyrologe hiéronymien ; on y a joint deux lettres attribuées à S. Jérôme et adressées l'une à Chromace, évêque d'Aquilée, l'autre à Héliodore, évêque d'Altinum. Sous ce rapport l'ouvrage porte bien les marques indiquées par Cassiodore.

En examinant les choses de près, nous devons dire avant tout que l'ouvrage, tel que nous l'avons, ne peut être une œuvre de S. Jérôme. Il renferme, en effet, un grand nombre de noms de personnes qui n'ont vécu que longtemps après lui. Pour n'en citer qu'un, disons qu'il marque au 12 mars le pape Grégoire Ier. D'autre part, si nous examinons les manuscrits les plus anciens, comme cela convient, nous trouvons que les noms ne dépassent pas le VIIe siècle. Dans les manuscrits plus récents, on rencontre naturellement des noms de personnes ayant vécu plus tard.

Quand il s'est agi de fixer l'époque de l'origine du document et de déterminer la personne du compilateur, on s'est trouvé par rapport à ces questions et d'autres connexes, devant un problème d'histoire littéraire comparable à celui du Pseudo-Isidore et à la donation constantinienne. Aujourd'hui cependant les nuages qui

1. HILDUIN, *Ep. ad. Ludov. pium*; MIGNE, CVI, 19.

obscurcissaient le problème sont quelque peu dissipés, puisqu'on possède une édition critique sûre du texte et qu'on sait par les études de M. de Rossi et de Mgr Duchesne lesquels des manuscrits existants sont les plus anciens.

Parmi les manuscrits, trois appartiennent au VIIIe siècle ; l'un provenant de l'abbaye de Wissembourg, au diocèse de Spire, actuellement à Wolfenbüttel, catalogué *Codex Wissemburgensis* 23. M. de Rossi pense qu'il a été écrit un peu avant la mort de Wandon († 756), abbé de Fontenelle (saint Wandrille) au diocèse de Rouen, dont le jour mortuaire (xv kal. Maii) est ajouté par une seconde main. Il est certain que le manuscrit était déjà achevé en 772, puisque cette date s'y trouve.

A la même époque, à peu près, appartient le manuscrit de Paris (*Codex* 10837) provenant d'Echternach, *Eplernacensis* (Grand Duché de Luxembourg)

Écrit par une main anglo-saxonne, il est peut-être un peu plus jeune que celui de Wissembourg ; mais le texte original sur lequel a été faite la copie est, dans tous les cas, plus ancien que ce dernier manuscrit. Cette opinion de M. de Rossi se trouve surtout corroborée par le fait que le manuscrit d'Echternach ne renferme encore aucune des deux fêtes de la Sainte Croix, pendant qu'elles se trouvent dans celui de Wissembourg et dans tous les manuscrits postérieurs. Les deux manuscrits sont très défectueux et quant au style et quant à l'orthographe.

Le troisième, provenant de Metz et qui se trouve aujourd'hui à Berne, est plus correct et mieux soigné ; il appartenait autrefois au monastère de *Hilariacum*. Malheureusement il ne va que jusqu'au 21 novembre.

Les insertions les plus récentes de la première main sont de 766 et ont trait à l'évêque Chrodegang. Le texte date du temps de Clotaire II (584-628).

Les trois recensions les plus anciennes diffèrent déjà les unes des autres sous bien des rapports ; les variantes se multiplient encore dans les manuscrits des époques postérieures où l'ouvrage fut souvent copié et beaucoup en usage, et reçut, par conséquent, de nombreuses additions et changements selon les besoins des églises et des monastères qui s'en servaient.

Des travaux faits par M. de Rossi et Mgr Duchesne, pour découvrir le noyau commun de ces trois manuscrits, il résulte que le texte original en fut écrit à Auxerre entre 592 et 600. En voici les raisons :

Le compilateur se montre généralement plus au courant des affaires ecclésiastiques et civiles de la Gaule, que de celles des autres pays.

Quand il cite une ville de la Gaule, il indique la Province où elle se trouve ; et quand il parle de personnes, il donne sur elles des renseignements exceptionnellement nombreux ; ainsi par exemple, en parlant des évêques, non seulement il indique le jour de leur mort, mais encore celui de leur ordination. Les noms sont en général écrits correctement, tandis qu'ailleurs ils sont horriblement défigurés.

Plusieurs particularités sont en faveur d'Auxerre comme lieu d'origine : d'abord cette ville relativement peu considérable est citée trente fois, tandis que la ville de Lyon, située à proximité et beaucoup plus importante, ne l'est que vingt-six fois. De plus, tous les évêques d'Auxerre, à l'exception d'un seul, sont mentionnés, tandis qu'il y a de graves lacunes dans la liste des

évêques de Lyon et d'Autun. Troisièmement, le premier jour de chaque mois on devait annoncer une procession (*litania*), usage exclusivement propre à l'Eglise d'Auxerre et qui avait été introduit à cette époque par l'évêque Aunaire. De plus, on y trouve inscrit le jour d'ordination (II *Kal. Aug.*) de cet évêque assez obscur, mais non le jour de sa mort, ce à quoi on s'attendrait davantage. La même chose a lieu pour Syagrius, évêque d'Autun : on signale le jour de son sacre (*natale suscepti episcopatus*), et non le jour de sa mort, qui a dû arriver en 599 ou 600. Le dernier évêque de la Gaule dont la mort soit indiquée est Avit de Clermont († 592).

C'est sur ces arguments que Mgr Duchesne a étayé cette thèse : que le martyrologe, dit hiéronymien, a eu son origine à Auxerre entre les années 592-600. C'est en vain qu'on objecte qu'il contient[1] des personnages du VIIe siècle, à savoir Désiré de Vienne († 606 ou 607), Colomban († 615), Eustase, abbé de Luxeuil († 629) et l'abbé Attala, dont la date de la mort n'est pas connue ; nous répondons qu'à vrai dire Désiré se trouve dans les manuscrits de Berne et de Wissembourg, et les trois autres dans le texte d'Echternach, mais qu'ils ont été ajoutés par les copistes. Ni M. de Rossi, ni Mgr Duchesne ne prétendent qu'un de ces trois manuscrits représente exactement le texte original d'Auxerre.

Les deux érudits dont nous analysons les recherches

1. B. Krusch dans *Neues Archiv für aeltere deutsche Gesch.* t. XX (1895) p. 437-440 et t. XXVI (1901) p. 349-389, plaide en faveur d'Autun comme lieu d'origine. Mais que pourrait-on bien y gagner ? Cf. la réponse de Mgr Duchesne dans *Analecta Bollandiana*, t. XVII (1898) p. 421-447 ; t. XX (1901) p. 241-245. — Chapman (*Revue bénédictine* XX (1903) 285 suiv. est de l'avis de Mgr Duchesne.

vont plus loin encore et font ressortir que le compilateur était exactement renseigné aussi sur les affaires religieuses de l'Italie, notamment sur celles de la Haute-Italie et de Milan, tandis qu'il ne sait que peu de chose au sujet de l'Espagne, de la Rhétie, de la Dalmatie et de la Pannonie et qu'il ne connaît aucun saint irlandais ou écossais. Par ces remarques ils ouvrent l'horizon sur un écrit plus ancien encore qui aurait servi d'original au compilateur d'Auxerre et pourrait bien être identique à celui qu'avait sous ses yeux Cassiodore[1]. Ce texte serait complètement perdu et n'aurait laissé derrière lui aucune famille de copies. Si l'on suivait plus loin la perspective ainsi ouverte, on arriverait peut-être à établir la chaîne de conjonction avec l'œuvre d'Eusèbe dont parle Euloge d'Alexandrie et les deux lettres apocryphes, dites de saint Jérôme.

Mais nous ne poursuivrons pas plus longtemps ces vues pleines d'intérêt, nous contentant de voir dans l'écrit, dit hiéronymien, tel que nous le possédons aujourd'hui dans sa forme la plus ancienne, un martyrologe très antique[2] qui, dans les années 592 à 600, a subi une légère amplification et reçu quelques additions de la part d'un copiste ou d'un écrivain franc. Dans sa forme

1. Grisar (*Gesch. Roms*, T. I, p. 291) pense qu'elle pouvait avoir vu le jour sous Sixte III (432-440).

2. Il s'y trouve 118 martrys du nom de *Félix*, 87 de celui de *Saturnin*, il y a 68 *Janviers*, 64 *Donats*, 40 *Cajus*, 42 *Alexandres*, 28 *Luciens*. etc. Il en est de même des noms de femmes habituellement en usage comme celui de Thècle. Le nom d'*Afra* revient également quatre fois. Des noms drôles se rencontrent à chaque page : par exemple *Piperion*, *Prunimus*, *Tipecirus*, *Herifilius*, *Manira*, *Hercola*, *Eunuculus* et *Eununculus*, *Barbalabia* etc. On ne peut d'ailleurs savoir quel nom il plaisait aux nobles Romains de donner à leurs esclaves.

primitive il ne contient que des Saints qui ont appartenu à l'empire gréco-romain. Il y manque par conséquent ceux de l'Irlande et de la Mésopotamie.

Le martyrologe dit hiéronymien est devenu utile pour les recherches historiques et liturgiques. Les doctes éditeurs mentionnés ci-dessus nous en ont donné — chose difficile si l'on considère le grand nombre de recensions de textes existants — le texte le plus ancien et une édition sûre. Les Bollandistes y ont ajouté une table alphabétique des matières, qui facilite beaucoup l'usage du livre. C'est là un grand profit pour la Liturgie, car, avec le temps, le martyrologe hiéronymien avait acquis une autorité de plus en plus grande, qu'en fin de compte il ne méritait pas; de plus il n'a pas été sans exercer de l'influence sur les martyrologes et les calendriers postérieurs et même, à certains points de vue, il a été décisif dans la formation des fêtes.

Ce serait toujours chose fort intéressante pour chacun de savoir au juste le nombre et la qualité des chrétiens qui ont donné leur vie pour la foi dans l'empire romain. Par conséquent c'eût été un labeur méritoire de fixer sur ce point les noms, le temps et le lieu, c'est-à-dire d'établir à ce sujet une statistique exacte. Ce travail aurait pu être fait à la fin de la persécution de Dioclétien, avec le secours, naturellement, du gouvernement impérial. Eulogius et l'auteur des lettres qui forment la préface du martyrologe hiéronymien étaient donc parfaitement dans la bonne voie en pensant qu'avec l'aide de l'empereur, Eusèbe avait entrepris une pareille statistique. L'auteur des lettres prétendait même savoir qu'effectivement Eusèbe avait fait une statistique et que la collection renfermait pour chaque jour de l'année de 500 à 800

martyrs. C'eût été un chiffre énorme, qui néanmoins n'aurait pas atteint un million, comme le veulent quelques-uns, mais au plus le chiffre de 182.500 à 292.000.

Notre compilateur latin n'est pas arrivé, sans doute, à ce chiffre et il remarque lui-même, dans la prétendue lettre de saint Jérôme, qu'il n'a inséré que ceux des martyrs qui étaient en particulière vénération (*qui sunt in amplissima festivitate*).

Il est donc arrivé au chiffre rond de 6000 noms, résultat considérable, surtout si on le compare au ménologe basilien, d'origine postérieure. On doit se demander comment il a été possible à un érudit franc du VIe siècle de réunir un nombre si considérable de noms. Un grand nombre de ces noms sont estropiés, d'autres se répètent d'une manière frappante, d'autres enfin paraissent bizarres au suprême degré ; mais encore qu'on tienne compte de tout cela ou qu'on le néglige, il reste néanmoins tant de choses démontrées et à l'abri de toute contestation, qu'on ne peut pas regarder l'ensemble comme un tissu de chimères. Peu importe que le compilateur ait vécu dans les Gaules, dans la Haute-Italie ou ailleurs, on se trouve devant une énigme quand il s'agit de déterminer l'origine et la valeur de cet amas de noms. Sans doute le compilateur a fait entrer dans son martyrologe des listes de martyrs plus anciennes existant de son temps, autant que nous pouvons le savoir ; les deux illustres éditeurs en ont fait la démonstration détaillée avec autant de soin que de sagacité. Néanmoins toutes ces listes réunies de martyrs que nous connaissons, ne contiennent pas, toutes ensemble, mille noms. Où donc le compilateur est-il allé chercher les autres ? Question qui n'a pas trouvé encore de solution.

D'autre part, le compilateur a appliqué un principe important en hagiographie et en liturgie et c'est en cela que consiste l'influence qu'il a exercée sur ces matières aux époques suivantes. L'auteur du calendrier arien dont il a été question n'a généralement travaillé que pour la partie orientale de l'empire auquel il a emprunté presque tous les noms. L'auteur du martyrologe hiéronymien a procédé de tout autre manière. Il a pris en considération le monde chrétien tout entier, l'Occident et l'Orient, l'Afrique et la Gaule. Son coup d'œil est essentiellement plus étendu, si nous le comparons avec tous ses prédécesseurs et même avec un certain nombre de ses successeurs. Il a fait valoir le principe fécond de l'universalité et brisé dans le domaine ecclésiastique avec le particularisme.

Si, jusque-là, il n'y eut en Occident que des listes de martyrs propres à tel diocèse ou à tel pays en particulier, chez notre auteur l'Église apparaît dans son universalité, elle est catholique. Un regard jeté sur les livres liturgiques et notamment sur les sacramentaires montrera toute l'importance de cette innovation. Au IXe siècle encore, et plus tard, les sacramentaires romains, même ceux qui étaient destinés à d'autres pays comme ceux de Saint-Gall, de Mayence, de Cologne et d'Essen, n'avaient admis que des messes de Saints romains et s'étaient bornés à faire figurer dans un appendice quelques saints locaux. Si le principe de l'universalité ne s'introduisit dans le rite de la messe que très lentement et n'y fut complètement accepté qu'au XIIIe siècle, il s'affermit beaucoup plus tôt dans les martyrologes, comme on le voit déjà chez Adon, Usuard, Notker et Raban Maur, principalement à la suite de

l'exemple donné par l'auteur du martyrologe hiéronymien.

Au reste, ce livre a, lui aussi, ses particularités. Ainsi le 25 mars, dans toutes les recensions, passe pour être le jour de la mort de Jésus-Christ et, comme saint Jacques le Mineur, appelé dans l'Écriture « frère du Seigneur » et qui reçoit ici le surnom de « Juste », mourut le jour de Pâques, sa mort est également inscrite au 25 mars. Dans le manuscrit de Berne, on fait en ce jour la commémoraison du sacrifice d'Isaac. On rencontre encore d'autres noms de l'Ancien Testament, et en grand nombre. Ainsi il y a Aggée, Habacuc, Job, Joël, Aaron, Élisée et autres. Dans le manuscrit de Berne, le 28 septembre est réservé à la sortie de Noé de l'Arche, le 7 janvier au retour de Notre Seigneur de l'Égypte et le 1er mai à l'inauguration du magistère public de Jésus-Christ.

Maintenant que l'époque de son origine est fixée, le martyrologe hiéronymien est d'une importance particulière pour la connaissance de l'hagiographie franque et pour la démonstration de son développement successif. Celui qui, à l'avenir, voudra s'occuper de recherches sur Denis de Paris, la légende de sainte Ursule etc, devra poursuivre ces choses à travers les différentes recensions et les copies du martyrologe hiéronymien. Il est intéressant d'examiner le nombre des martyrs de la Germanie inférieure cités dans ce document important. Il ne connaît que deux martyrs de Cologne, Asclinius et Pamphile, de même que les martyrs Mauri dont le nombre varie beaucoup dans les manuscrits. Leur chef s'appelait Géréon. Il n'y a rien pour Mayence ; les Saints de Trèves sont : Valérius, Paulin, Maximin et un évêque Militius.

Palmace, Tyrsus et les « Innombrables » n'étaient donc pas encore connus. Pour ce qui est des Saints de Bonn, il convient de remarquer la relation dans laquelle se trouvent les saints Cassius, Florentius et Mallusius, marqués au 18 octobre. Ce jour là on cite d'abord des martyrs africains; puis, sans nommer Bonn ou une autre localité, on continue: *et alibi*, *Cassii*, *Eusebi*, *Florenti*, *Victoris*, *Agrippinae*, *Malusi cum aliis trecentos* XXX (*sic*). Le nom d'Eusèbe, placé entre Cassius et Florentius, a été écarté plus tard, mais la légende a mis à sa place Malusius, enterré à Birten et retrouvé par l'évêque Evergisil. De même, le martyr Victor aurait été primitivement enseveli à Birten[1].

Quant aux martyrs romains et à la série des Papes, le martyrologe hiéronymien ne dépend pas exclusivement du catalogue philocalien, mais il est plus riche. Il commence sa série pontificale avec Corneille, tandis que Philocalus ne commence qu'avec Lucius († 254) ; il la termine avec Léon Ier, tandis que Philocalus termine la sienne avec Boniface I († 422). Il se distingue encore de cet auteur en ce qu'il indique aussi les jours d'ordination, par exemple de Miltiade, de Libère, d'Innocent I et de Boniface I. Par contre, les anciens martyrs, à l'exception de Clément I, y font défaut.

Les indications topographiques sont données d'après des critères différents. Le plus souvent, et cela convient, on indique la ville où le martyre a eu lieu. Mais par ci par là on se contente de citer la province, par exemple l'Achaïe, l'Asie, la Campanie, la Sardaigne et la Sicile. La chose est particulièrement fréquente quand

1. Cfr. Greg. Turon. *Mirac.* I, 63 ; Migne, lxxi, 762.

il s'agit de ces deux îles. Mais ce qui frappe surtout, c'est cette indication aussi générale qu'incertaine et qui est répétée plus de cent fois : *In Africa*, sans nommer aucune ville. A côté cependant on trouve assez fréquemment les indications de la ville, même quand il s'agit de martyrs africains[1]. Parfois les noms sont si nombreux qu'on serait tenté de croire à la suppression d'un nom de localité intermédiaire ; cette conjecture semble d'autant plus probable que très souvent on emploie l'indication topographique très générale : *et alibi*.

Les personnages eux-mêmes ne sont distingués que par la déclaration de leur dignité hiérarchique telle que : diacre, prêtre, évêque ; mais la grande majorité des noms demeure sans indication plus précise de condition, d'âge etc. Dans beaucoup de cas le même personnage est évidemment nommé deux ou même plusieurs fois[2] ; de même des mutilations, des déformations, des noms mis les uns pour les autres se rencontrent fréquemment et se multiplient à mesure que les manuscrits sont plus récents. Les copistes procèdent en général avec une grande liberté, faisant des additions et des corrections, sans parler des erreurs involontaires de lecture et d'écriture.

On constate une indication bibliographique dans la remarque qu'il existe des actes de tel ou de tel martyr ; ordinairement elle est conçue dans ces termes : *cujus* ou bien *quorum actus habentur*. Les copistes plus ré-

1. Achelis, p. 101 suiv. pour justifier ce terme vague *in Africa* etc. rappelle les exécutions en masse des chrétiens lors de la conquête des Vandales et les persécutions qui suivirent cette conquête.

2. Achelis, p. 209 et 212 et ailleurs, en donne des exemples.

cents ne se contentaient pas de cette indication, mais, lorsqu'ils avaient ces actes à leur disposition, ils en extrayaient des notices plus ou moins longues et les faisaient entrer dans le texte [1]. Si nous avions l'écrit tel qu'il est sorti des mains de l'écrivain d'Auxerre, ces inconvénients n'existeraient pas au même degré. Un simple regard jeté sur n'importe quel endroit des trois recensions les plus anciennes, mises en parallèle dans la nouvelle édition, fait voir avec quelle liberté les plus anciens copistes travaillaient parfois sur l'original [2].

Toutes ces observations font naître la question : mais quelles sont donc les sources et quelle est l'origine de l'ouvrage ? Quant aux sources, la *Depositio martyrum* romaine y est acceptée en entier ainsi que la majeure partie du calendrier de Carthage ; le mar-

1. Achelis, p. 115-188, en a réuni 68 exemples qu'il a analysés selon les règles de la critique et cherché à utiliser pour l'histoire.

2. A titre de justification, voici les textes relatifs à Géréon et ses compagnons :

	Le Ms. de Berne	Le Ms. d'Echternach	Le Ms. de Wissembourg
VIII id. Oct. (8 octobre)	N'a rien.	Agrippin. sct. Gereon et aliorum CCCXCII (392) mart.	N'a rien.
VII id. Oct.	Gereon cum sociis suis trecentorum decim et VII Martyrum quorum nomina Deus scit.	Et alibi, Cassi, Eusebi, florenti, jocundi. Aggrippinae depos. Sctor. martyrum maurorum cum alis CCCXXX.	Coloniae Agrippine nat. Sctorum CCCXVII mart. quorum nomina Deus scit.
VI id. Oct. (10 octobre)	Et alibi Cassi, Eusebi, Florenti, Victoris Agrippine, Mallusi, cum aliis trecentos XXX.	N'a rien.	Et alibi... Heracli, cassi, Eusebi, florenti, victoris Agrippinae Mallus cum aliis CCCXXX.

tyrologe arien (M. A.) que l'auteur avait sous les yeux, était une copie meilleure que celles que nous avons ; peut-être est-ce l'original. Ce qui prouve cette dernière assertion, c'est le fait qu'en plusieurs extraits des indications générales sont exactement complétées [1]. Que le compilateur ait fait usage du martyrologe arien, cela ressort encore de ce détail que tout simplement il a mis au catalogue des Saints l'historien Eusèbe. L'auteur ignorait par conséquent qu'Eusèbe faisait profession d'arianisme et naïvement il l'accueillit dans son recueil, ce que les ménologes grecs avaient évité de faire. La même chose a pu arriver relativement à Arius, du moins dans le manuscrit de Wissembourg [2].

Puisque, d'une part, le rédacteur du martyrologe hiéronymien, comme nous l'avons démontré, a puisé à des sources plus anciennes et que, d'autre part, ce recueil renferme un grand nombre d'indications exactes, on doit rejeter l'idée qu'il s'agit ici d'un texte falsifié. On

1. Même si la chose était vraie — il est toujours permis d'en douter — il ne s'en suivrait pas que le nom d'Arius, comme l'affirme Achelis (p. 87 et 98) aurait été nommé « à l'autel ». Car le martyrologe ne se lisait pas à l'autel, mais dans les stalles du chœur, et le fait n'aurait eu lieu que là où le manuscrit de Wissembourg était en usage, car les autres ont un texte différent. D'ailleurs, la lecture du martyrologe à l'office public — nous ne disons pas des actes des martyrs — ne peut être démontrée qu'à partir du IXe siècle. Si l'on allègue avec Achelis (p. 98, n. 1) en faveur d'une époque plus reculée l'évêque Grégoire de Cordoue, la réponse est facile : ce prétendu auteur n'est pas un personnage historique et n'est entré dans les listes épiscopales que par suite des lettres faussement attribuées à S. Jérôme et formant la préface du martyrologe hiéronymien.

2. Constantin (Euseb. *vita Constantini*, IV, 23) ayant fait un devoir aux gouverneurs des provinces de célébrer les jours commémoratifs des martyrs, une telle pensée n'était pas, dans tous les cas, étrangère à ses idées.

devra en expliquer l'origine à peu près de la manière suivante. Dans les deux premiers siècles, les persécutions contre les chrétiens étaient plus isolées et le nombre des martyrs n'était pas très considérable, bien qu'à Lyon la persécution de 177 ait fait quarante victimes sans compter les confesseurs. Ce fut différent au IIIe siècle, où les persécutions furent prescrites par les empereurs pour l'empire entier ; au temps de Dioclétien, les martyrs comptaient sinon par millions, du moins certainement par milliers. Lorsque ce dernier drame fut passé, quelques-uns se seront certainement demandé combien de vies humaines avait bien pu coûter la lutte pour l'existence du christianisme, et ainsi la pensée d'une étude statistique sur ce sujet se présentait à l'esprit. L'histoire ne dit pas que cette étude ait été entreprise ; cependant au VIe siècle c'était l'opinion courante que la chose avait eu lieu sous Constantin et qu'Eusèbe en était l'auteur ; en outre, comme il résulte des affirmations mentionnées ci-dessus de Cassiodore et de saint Grégoire, on possédait en Italie ou à Rome une liste des martyrs pour toute l'année. Si ce livre ne contenait que les noms des martyrs et la date de leur supplice, il ne présentait aucun intérêt scientifique ; car plus il y a de noms, moins on en peut tirer d'utilité pour l'histoire. Cependant il paraît qu'au VIIe siècle on l'appréciait davantage soit dans la Haute-Italie et à Aquilée, soit à Auxerre. Il trouva un copiste et un remanieur ; finalement il fut utilisé secondairement dans la Liturgie, servant à l'office divin dans les monastères et les collégiales. Par là il obtint de l'autorité et une plus grande diffusion, chose d'ailleurs peu profitable aux études historiques et à l'exactitude du texte.

On possède diverses éditions anciennes du martyrologe hiéronymien, faites par divers savants et d'après divers textes, dont le nombre est considérable. Celles qui méritent d'être signalées sont celles de FIORENTINI (Lucques 1668) qui est restée inachevée ; celle d'ACHERY dans le *Spicilège* II, 1, reproduite dans MIGNE XXX, et celle de GALESINIUS (Milan 1577). Si l'on discutait autrefois sur la valeur relative de ces éditions, ces discussions sont superflues de nos jours. Il existe également des extraits multiples du martyrologe hiéronymien dans des manuscrits du moyen-âge, comme par exemple le *Martyrologium gallicanum* dans MARTÈNE, *Veter. Script. amplissima collectio VI* (MIGNE XXX, 607) ; le *Martyrologium Fuldense* dans *Analecta Bolland.,* XIII ; celui de Reichenau etc. Aujourd'hui ils sont sans grande valeur pour la science.

§ 42. — *LE LIVRE DES PÉRICOPES ET LE MARTYROLOGE DE SILOS*.

Du moment que c'est une particularité du rite romain de consacrer des messes spéciales aux Saints, ses livres cultuels sont en même temps des sources de renseignements pour leurs fêtes. Parmi ces livres il convient de citer en premier lieu les sacramentaires, puis les autres livres liturgiques employés à la célébration de la messe, notamment les épistoliers et les évangéliaires.

Sous ce rapport le lectionnaire de Silos a attiré l'attention dans ce dernier temps, au même degré que les autres livres de ce genre connus auparavant [1]. Il est de

1. Édité par Dom GERMAIN MORIN dans *Anecdota Maredsolana* vol. I (1893) d'après le manuscrit N. 2171 (nouv. acquis.) de la bibliothèque nationale de Paris.

la plus haute importance pour l'histoire du développement aussi bien de l'année ecclésiastique que des fêtes des Saints. Étant antérieur aux modifications apportées à la liturgie dans les temps carlovingiens, il représente une forme de culte très ancienne complètement ignorée jusqu'à nos jours. Car ce n'est pas celle de l'Espagne méridionale, de la province dite bétique d'où provient le rite mozarabique, mais celle de l'antique province ecclésiastique de Tolède.

Le manuscrit d'où le lectionnaire est tiré a été écrit avant l'an 1062, puisqu'une seconde main y a inséré un fait arrivé en 1063, c'est-à-dire la translation, de Séville à Léon, des reliques de saint Isidore. Ce *codex* qui primitivement appartenait au monastère Saint-Sébastien de Silos, est aujourd'hui à la bibliothèque nationale de Paris. Il renferme deux écrits différents, un lectionnaire qui offre des leçons tirées de la Bible pour toute l'année ecclésiastique et un martyrologe. Celui-ci a été compilé entre 925 et 1.000 ; mais le lectionnaire est beaucoup plus ancien.

Les arguments en faveur de son antiquité sont les suivants : 1° le petit nombre de fêtes de Saints qui s'y trouvent ; 2° la circonstance que le catéchuménat est regardé comme existant encore ; 3° les samedis du Carême ne sont pas jours de jeûne, ce qui cadre avec la pratique orientale ; 4° les dimanches après l'Épiphanie, et ceux après la Pentecôte ne font pas encore partie de l'année ecclésiastique ; ils ne portent pas même de numéro d'ordre, mais sont simplement désignés, comme dans le sacramentaire gélasien, sous le nom de *dominicæ quotidianæ* et forment vingt-quatre messes propres, ajoutées à titre de supplément. Quant aux fêtes

des Saints, Anastase le Perse n'est pas encore marqué au 21 janvier à côté de S. Vincent ; le nom de l'apôtre S. Jacques manque et il n'y a point trace des légendes qu'en Espagne on attache au nom de cet apôtre. Il en résulte qu'à l'époque où ce livre fut composé, S. Jacques n'y recevait aucun culte. Pour ces motifs, le premier éditeur, Dom Germain Morin, de l'abbaye de Maredsous, en a fixé la composition vers 650.

Ce livre représente un rite inconnu jusqu'ici, qui ne peut être que l'ancien rite de Tolède, d'autant plus que la fête de l'Annonciation s'y trouve fixée au 18 décembre, ainsi que le prescrit encore le dixième synode de Tolède (can. 1). Le nombre des dimanches de l'Avent démontre que notre lectionnaire ne suit pas le rite mozarabique ; celui-ci, en effet, compte dix dimanches de l'Avent, huit messes après l'Épiphanie et autant après la Pentecôte. Il est singulier de ne pas y trouver au 27 décembre la fête des saints Innocents et de constater par contre au 8 janvier une fête dite *allisio infantium*. Des fêtes de la Très Sainte Vierge, en usage soit dans l'Église romaine, soit dans l'Église bysantine, il n'y en a encore aucune ; au 3 mai, nous trouvons la fête de la sainte Croix (*festum s. crucis*), mais il manque celle du 14 septembre. Toutes les messes des Saints ont chacune deux épîtres.

Par son caractère indépendant, le martyrologe, ou bien, comme porte le manuscrit, le *martyrum legium* de Silos occupe une place importante, bien qu'il soit postérieur de trois siècles au lectionnaire. Il est de beaucoup plus riche en noms de Saints et, s'il est indépendant du martyrologe dit hiéronymien, il a cependant subi l'influence du martyrologe romain. Les martyrs de

la persécution mauresque sous Abdurrhaman II (850-860) y figurent en grand nombre ; l'historien de cette même persécution, le prêtre Eugène de Tolède, martyrisé le 11 mars 859, est également inséré, mais sa fête est fixée au 5 juin, jour de la translation de son corps. Parmi les Saints des temps postérieurs, y a trouvé place saint Pélage de Cordoue, martyr sous Abdurrhaman II, le 26 juin 925. Cette date forme l'une des limites chronologiques extrêmes de la composition du martyrologe ; l'autre est fixée par l'an 1000.

Les additions de seconde main sont les suivantes : au 12 mars : *Gregorii papæ* ; au 1er mai : *transitus Philippi apostoli*, il n'est pas question de saint Jacques le Mineur ; au 28 avril : *Prudentii et sociorum ejus* ; au 21 décembre : *S. Thomæ apostoli* ; et au 22 décembre : *translatio corporis S. Isidori*. Plusieurs personnages sont insérés, non avec le titre de Saint, mais seulement avec celui de *Domnus*. Quatre Saints appartiennent à Tolède, dont deux évêques : Julien (┼ 6 mars 690) et Eugène II (┼ 29 mai 647) ; au 14 janvier est fixé un autre Julien et au 13 mars la *depositio Leandri*. La moitié de tous les noms appartiennent à l'Espagne, l'autre moitié se repartit sur Rome et l'Orient. En fait de martyrs francs, il y a Denis de Paris, Afra d'Augsbourg et Boniface de Mayence.

Des fêtes mariales, si nous exceptons l'antique fête du 18 décembre propre à l'Espagne, il n'y a que l'Assomption, marquée au 15 août. Des processions (*litaniæ*) sont marquées au 10 septembre, au 7 novembre et au 15 décembre ; en outre un jeûne au 2 janvier. De même que dans le lectionnaire, le nom de l'apôtre Saint Jacques manque dans le martyrologe. L'évêque Tor-

quatus et ses compagnons ont leur place assignée au 1er mai, tout comme dans le lectionnaire, mais sans qu'on en fasse des disciples d'apôtres, ce qui est en faveur de leur existence historique. Les apôtres Simon et Jude sont fixés au 1er juillet, et non au 28 octobre. A côté d'eux on remarque encore un *Symon Apostolus* au 19 octobre. Ainsi ce martyrologe fait bien voir quelques influences postérieures, mais il a conservé le caractère indépendant des catalogues de l'antiquité chrétienne.

§ 43. — *LES CALENDRIERS ET LES SYNAXAIRES ÉGYPTIENS* (Coptes).

Dans son ouvrage *De synedriis veterum Ebreorum* laissé inachevé par son auteur, l'archéologue anglican Jean Selden († 1634) nous a rendu accessibles les plus anciens calendriers égyptiens. Dans le troisième livre de cet ouvrage, Selden, sortant de son sujet proprement dit, voulut traiter la question du rite de la consécration des églises chrétiennes. Il crut que quelques calendriers composés en langue arabe qu'il avait à sa disposition, pourraient le servir dans ce dessein[1]. Malheureusement on ne nous donne aucun renseignement sur les manuscrits d'où sont extraits les catalogues ; il semble cependant qu'ils ne se trouvaient pas dans le meilleur état. Déjà Ludolphe s'exprima peu favorablement au sujet de cette publication, et Wüstenfeld dit : « Le manuscrit arabe utilisé a pu être en mauvais état et défectueux, mais il fut lu et copié par l'éditeur d'une

1. Joh. Selden, *De synedriis et praef. jurid. vet. Ebreorum*, Amstelod. 1679, lib. III, c. 15, p. 204-217.

manière plus défectueuse encore ; puis l'exécution typographique vint à son tour défigurer certains mots au point que quelques-uns ne peuvent être lus exactement, et que d'autres ne peuvent pas être lus du tout sans le secours d'autres renseignements[1] ». Malgré cette appréciation malheureusement fondée, faite par des hommes du métier, on ne peut cependant laisser de côté complètement la publication de Selden. Il paraît d'ailleurs que déjà le manuscrit présentait des lacunes et des endroits indéchiffrables.

Les calendriers édités par Selden sont au nombre de trois : deux assez courts et un troisième plus long ; celui-ci est plus récent. Les deux autres ont pour chaque mois un supplément indiqué par ces mots : *ordo alter*. Tous les deux semblent avoir été composés primitivement pour l'usage des couvents, mais ils diffèrent essentiellement l'un de l'autre en des points importants ; aussi les désignons-nous par les appellations A et B. Le calendrier A est certainement d'origine égyptienne et porte le caractère monophysite ; en effet, l'hérétique Sévère qui vivait au VIe siècle s'y rencontre deux fois, au 8 février d'abord, puis au 29 septembre. Les autres particularités sont les suivantes : 1° il y a deux fêtes de la sainte Croix : au 6 mars *inventio crucis*, par quoi on désigne sans doute la récupération de la Croix par Héraclius, en 629, et la fête *festum crucis gloriosæ* au 14 septembre. 2° La Nativité de la sainte Vierge est fixée au 26 avril. 3° Les jours anniversaires de la sainte Vierge admis en Égypte sont

1. F. Wüstenfeld, († professeur à Gœttingue), *Synaxarium*, Gotha, 1879, préface.

marqués au 21 des mois de janvier, de février, de mars, de mai, de juillet et d'octobre, tandis que le calendrier B n'a pas ces fêtes. 4° Le calendrier A marque au 18 décembre S. Gabriel, mais il n'a pas l'Annonciation de la Sainte Vierge, tandis que le calendrier B porte au 25 mars le mot *Evangelismus* et n'a aucune fête au 18 décembre indiquant la prochaine naissance du Seigneur. 5° Le calendrier A marque au 4 novembre les quatre grands animaux de l'Apocalypse, qui se retrouvent plus tard dans les calendriers coptes ; le calendrier B ne les a pas. 6° Dans le calendrier A l'occupation de l'Égypte par les musulmans est mentionnée à différentes reprises, par exemple au 26 mai, au 10 décembre et ailleurs. 7° Le calendrier A n'a pas saint Ignace d'Antioche ; le calendrier B le marque au 20 décembre. Enfin le calendrier B marque l'empereur Théodose au 3 mars, Jean Chrysostome au 7 mai et au 13 novembre, Ephrem le Syrien au 9 juillet et Dioscore d'Alexandrie au 31 août.

Il résulte de tout cela que le calendrier A est d'origine syriaque et a pour auteur un catholique, tandis que le calendrier B est d'origine égyptienne et a pour auteur un monophysite. Du reste, ils appartiennent probablement à la même époque et le calendrier B aura également été en usage en Égypte, car il y est question aussi du Patriarche Isaac I d'Alexandrie qui mourut le 10 du mois d'Athyr, c'est-à-dire le 6 novembre 688 ou 689 [1]. Le nom d'Athanase, marqué au 6 septembre, pourrait bien désigner Athanase II d'Antioche qui vivait en 629 et qui était orthodoxe [2].

1. Le Quien : *Oriens christ.*, II, 453.
2. Muralt, *Chronogr. Byz.* I, 286.

Ces calendriers, ainsi que le suivant, nous ont été conservés dans la version arabe, œuvre de Abulaibsan Achmed Calcasendi, qui l'a fait précéder d'un catalogue des fêtes en usage chez les Coptes (Voir ci-dessus, p. 37). Si les calendriers qui viennent d'être décrits étaient arrivés jusqu'à nous dans un meilleur état, ils seraient, malgré le caractère hérétique qui les distingue, d'une importance majeure pour les recherches dans cette partie de l'histoire.

Le troisième calendrier publié par Selden n'est pas dans des conditions plus favorables. Il est à peu près de la même époque que les précédents, bien qu'un peu postérieur. En effet, le personnage le plus récent qui s'y trouve nommé semble être également le Patriarche Isaac I, mentionné dans le calendrier A. Peut-être pourrait-on soupçonner qu'il s'agit là d'Isaac II, Patriarche monophysite qui mourut en 954 ; mais il n'en est rien. Car Isaac I est mentionné au 10e jour d'Athyr c'est-à-dire au 6 novembre, et le Synaxaire des Coptes, traduit par Wüstenfeld, qui le met au même jour, dit expressément qu'il fut le successeur immédiat de Jean, surnommé Semnudaeus, de Sebennytos, sa ville natale ; il est dit dans le même calendrier que Jean l'avait choisi pour être son successeur. Or le prédécesseur d'Isaac II s'appelait Sophrone et son successeur Job. Il ne peut donc être question ici que d'Isaac I, et le calendrier devra être reporté à la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle [1].

Son origine monophysite est démontrée par la triple mention accordée à l'hérétique Sévère au 26 avril

1. Le Quien, *l. c.* 452, 476.

(*festum Severi*), puis au 4 septembre et au 1er décembre. De plus il n'a pas au 29 juin la fête de saint Pierre et de saint Paul, mais seulement un *planctus Pauli* au 18 mars. Les insertions suivantes sont encore dignes de remarque : le 25 mars est le jour du crucifiement ; le 28 mai porte : *inventio ossium s. Lucae* ; le 6 mars : *manifestatio s. crucis* auxquels mots le calendrier subséquent ajoute *per Heraclium imperatorem*. Ici se trouvent les commencements de la répétition des fêtes de la sainte Vierge le 21 de chaque mois égyptien, savoir au 21 Payni et au 21 Phaophi. De même la fête insérée au 2 août sous le titre *festum Dominae* est certainement une fête de la sainte Vierge, tandis que celle marquée au 22 juillet par les mots *festum Mirjam*, désigne probablement Marie Madeleine. Du reste bien des choses restent obscures et inintelligibles dans ce travail.

Un calendrier copte du ixe siècle nous permet de jeter un coup d'œil satisfaisant sur les institutions liturgiques coptes ayant trait à notre sujet. Il se trouve réuni à un Évangéliaire copte dans un manuscrit du Vatican qui remonte à 1328 et dont le Cardinal A. Maï, dans le ive volume de la *Nova collectio*, a donné une description et une version latine [1]. Pour fixer l'époque de la composition de ce calendrier, nous avons un point d'appui sérieux dans ce fait que le Patriarche *Amba Zacharias* n'y figure pas, tandis que, dans le synaxaire plus récent, il est cité comme Saint [2] au 13 Athyr. D'après Le Quien il occupait le siège de 1005 à 1032. Les derniers Patriarches jacobites mentionnés, ce sont ceux qui, depuis

1. A. Maï, *Nova collectio veterum scriptor.*, IV, 15-34.

2. Wüstenfeld, *Synaxarium* 10, Hatur. Les Patriarches suivants manquent également.

Alexandre, se suivaient sans interruption jusqu'à Michel (Chail). Le successeur de celui-ci fut Jean qui le remplaça après une vacance de dix ans (766-799) [1]. Ce Calendrier, par conséquent, doit être placé au IXe siècle. Une particularité marquante de notre calendrier consiste à s'écarter de tout ordre de fêtes établi ailleurs, et à placer la *manifestatio crucis* au 17-19 septembre au lieu de la fixer au 14.

Le fait de donner à certains Saints plusieurs jours commémoratifs au lieu d'un seul est de nature à créer des confusions. Ste Thècle, par exemple, ne se rencontre pas moins de cinq fois : deux fois, au 25 février et au 10 septembre avec le titre de martyre, une fois en qualité d'apôtre, *apostola*, au 12 juillet, et de nouveau au 6 mai et au 3 décembre, sans titre aucun. En supposant même qu'à côté de sainte Thècle l'ancienne, il y en ait une autre plus jeune, on ne s'explique pas encore cette répétition multiple. En effet S. Jacques, fils de Zébédée, est inséré également deux fois, savoir au 28 et au 30 avril ; saint Jacques, frère du Seigneur, au 12 juillet et au 30 octobre ; le nom de saint Michel archange se rencontre jusqu'à huit fois et la nativité de la Sainte Vierge est commémorée deux fois, au 20 avril et au 7 septembre. On devra se garder d'ajouter de l'importance à ces répétitions, car elles sont un pur caprice et n'ont d'autre but que de pourvoir de noms, autant que possible, tous les jours et de remplir les lacunes [2]. Cette

1. Le Quien, *l. c.* II, 479, et 455-466.

2. Si, chez les Byzantins, les Égyptiens et les Syriens, le nom de Jean Chrysostome se rencontre à plusieurs reprises dans le calendrier, c'est qu'outre le 14 septembre, jour de sa mort, on a voulu commémorer encore d'autres événements qui le concernent. Ainsi le 27 janvier rappelle son retour à Constantinople,

explication résulte en particulier de ce fait que l'on a fixé au 29 de chaque mois égyptien, auquel correspond le 25 du calendrier julien, une commémoraison de la naissance de Jésus-Christ, et que le 21 de chaque mois est un jour consacré à une fête de la sainte Vierge (*commemoratio Dominae s. Mariae*). La mort de la sainte Vierge et son Assomption sont fixées au 16 janvier. De même Joseph le charpentier a eu en partage le 29 juillet comme jour commémoratif.

Il faut remarquer encore que *Fides, Spes, Caritas* sont citées au 25 janvier comme des martyres du temps d'Adrien. Elles auraient été, dit-on, les filles d'une soi-disant Sophie. Le nom de sainte Catherine ne se trouve ni dans le calendrier, ni dans le synaxaire qui lui est postérieur, mais l'hérétique Sévère († 539) est marqué deux fois, une fois au 29 septembre (*adventus Severi Patriarchae in Aegyptum*), une autre fois au 8 février, jour de sa mort.

Les catalogues coptes de Saints des époques suivantes sont encore plus riches en noms ; mais les fables et les insanités vont également en augmentant, à mesure que diminue le degré de civilisation de la secte sous la domination musulmane. Cette observation s'adresse particulièrement au synaxaire, recueil de légendes rédigé d'après des documents plus anciens vers la fin du XIV[e] siècle par Amba Michael, évêque d'Atribor et Malidsch [1].

(ἐπάνοδος) c'est-à-dire sa translation par Proclus, sous Théodose II, en 448, que le ménologe basilien appelle ἀνακομιδή ; le 7 mai et le 13 novembre lui sont aussi consacrés mais on n'a pas encore pu en découvrir la raison.

1. A. Maï, *Nova coll. Veter. script.* IV, 92-122.

Ce travail a pour base un écrit du même genre mais plus ancien [1] qui probablement date de 1090 (cfr. la date du 3 Athyr). Quant aux notices qui ont trait à des Saints ayant vécu dans des monastères, Michel les a puisées dans une espèce de « guide » que possédaient les Coptes aussi bien que les Melchites d'Égypte [2]. Un de ces guides, entre autres, avait été composé spécialement pour Alexandrie par Amba Jean, évêque de Kift. Dans son ouvrage, Michel mentionne les années 1382 et 1387 (cfr. les dates du 7 Bermahat et du 19 Bermuda) ; il vivait par conséquent au xiv[e] siècle.

Comme l'ouvrage renferme beaucoup de renseignements sur l'histoire ecclésiastique des Coptes et des Abyssins, il fut, malgré ses défauts, beaucoup lu et traduit. Il donne sur les traditions et le cycle des fêtes de l'église d'Égypte maint renseignement utile. C'est pour ce motif qu'Étienne Evode Assemani entreprit d'en faire un sommaire complet, qui est reproduit dans le iv[e] volume de la *Nova collectio* du cardinal Angelo Maï, et que F. Wüstenfeld donna la traduction de la première partie, qui renferme la première moitié de l'année égyptienne, de septembre à février. L'autre moitié, renfermant les mois de mars à août ainsi que les *Epagomenai* ou jours intercalaires, n'a pas été traduite.

§ 44. — *LE MÉNOLOGE DE CONSTANTINOPLE* (viii[e] siècle).

L'église orientale possède, en fait de documents relatifs à notre matière, un calendrier de Saints du viii[e]

1. Wüstenfeld, *Synaxarium* etc, p. 97.
2. *Ibid.* 120 suiv.

siècle. Il tient le milieu entre les calendriers strictement locaux et ceux de l'Église universelle et porte comme titre : « Calendrier des évangiles pour des jours de fête » (μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν). Il marque en effet, chaque jour, le paragraphe de l'évangile qui doit être lu. Il renferme déjà un bon nombre de Saints de l'Orient, mais il s'en faut de beaucoup que tous les jours soient garnis. On est surpris de ne trouver qu'un petit nombre de fêtes dans les mois de mars et d'avril. Le fait trouve peut-être son explication daus un décret du Concile *sub Trullo* qui défendait de célébrer des fêtes de martyrs pendant le Carême, bien que les décisions de ce Concile ne fussent plus exactement observées.

Des faits relevés dans le ménologe indiquent la ville de Constantinople comme le lieu d'où il fut originaire et où il fut en usage. C'est d'abord la mention de certaines localités bien déterminées de cette ville, telles que Blachernae et Chalkoprateia ; puis celle du jour de sa fondation (11 mai) et du terrible tremblement de terre qui eut lieu le 24 septembre 557 et renversa le mur d'enceinte de Constantinople. De plus, le grand nombre de Patriarches de cette ville qui y sont inscrits frappe les yeux. Ils sont vingt-neuf en tout, depuis Metrophane, marqué au 4 juin (305-325), jusqu'à Paul le jeune, qui régna depuis septembre 686 jusqu'au 2 septembre 693. Et comme aucun des vingt et un Patriarches qu'on dit avoir régné auparavant, depuis l'apôtre S. André jusqu'à Métrophane, ne s'y trouve mentionné, on peut croire qu'au temps de la composition du ménologe cette légende n'avait pas encore pris pied.

Nous venons de nommer Paul le jeune comme étant

marqué au 2 septembre. Qu'il s'agisse ici du Patriarche Paul II sous lequel fut tenu en 692 le synode appelé *sub Trullo*, c'est un fait admis également par Morcelli. Cet auteur voudrait néanmoins faire croire que le Patriarche n'a pas pris part à ce synode quelque peu schismatique ; à cet effet il en recule la date, ce qui est contraire à la chronologie admise.

Aucun Patriarche, pas même S. Germain, ni aucun martyr ou confesseur de l'époque des iconoclastes sous Léon l'Isaurien et Constantin Copronyme, ne figure dans le ménologe, d'où l'on peut conclure qu'il a été composé immédiatement après la première lutte contre les images, à une époque où le jugement sur la sainteté de ces personnages n'était pas encore définitivement arrêté, et où l'on évitait de raviver les souvenirs désagréables que rappelaient leurs noms.

Ont trouvé place dans le ménologe, d'abord toute une série de martyrs, de confesseurs et de docteurs de l'église d'Anatolie ; c'étaient sans doute les plus célèbres ; puis des personnages appartenant aux autres patriarcats de l'Orient ; enfin, des étrangers tel qu'Anastase le Persan, mort le 22 janvier 628. Mais aucun Pape, ni aucun Saint de l'Occident n'y a trouvé place, à l'exception des trois martyrs Laurent, Gervais et Protais.

On y rencontre plusieurs noms de l'Ancien Testament : Moïse, Aaron, Elie, Jérémie, etc. ; de même un nombre assez grand d'apôtres et de disciples d'apôtres, mais le plus souvent ils figurent en d'autres jours que dans le calendrier romain. Ainsi S. Jean l'évangéliste est marqué au 8 mai et au 26 septembre. Il y en a pourtant un bon nombre qui sont marqués au même

jour que chez nous : S. Barnabé au 11 juin, les SS. Pierre et Paul au 29 juin, S. Tite au 25 août, S. Thomas au 6 octobre, S. Philippe au 14 novembre, S. André au 30 novembre. Puis viennent encore S. Joachim et Ste Anne au 9 septembre, l'archange S. Michel au 8 novembre, sainte Thècle avec le titre honorifique de première martyre au 24 septembre, les SS. Innocents au 31 décembre. Constantin et sa mère Hélène apparaissent ici pour la première fois comme Saints dans le calendrier ; les deux sont réunis ensemble au 21 mai, un jour avant la date de la mort de Constantin. Il n'est pas jusqu'à Justinien et son épouse Théodora qui n'aient reçu un jour commémoratif, mais sans le titre de « saints ». Ils figurent au 14 novembre, jour de la mort de Justinien. Théodora était morte avant lui, le 28 juin 548. D'ailleurs Justinien est appelé par le pape Pélage II et S. Grégoire le Grand « un prince de pieuse mémoire » [1].

Ainsi, selon toute apparence, le martyrologe dont nous parlons était destiné, sinon exclusivement, du moins principalement à la ville et au diocèse de Constantinople. On sera encore plus près de la vérité en admettant qu'il était spécialement le ménologe du Patriarcat de Constantinople, car il tient le juste milieu entre le calendrier local et le calendrier universel. Il est le plus ancien des ménologes grecs que nous connaissions. S. Jean Damascène passe pour être l'auteur de ces sortes de catalogues dans l'église grecque [2], comme Adon dans l'église latine. Le martyrologe a été

1. Morcelli, *Calend. eccl. Const.* I, 227.
2. Morcelli (l. c. I, 15) déclare qu'il est le plus ancien et que, notamment, il est plus ancien que celui de Sirlet.

édité par Étienne Antoine Morcelli, qui y a joint un excellent commentaire ; le texte latin seul avait d'abord été publié en 1728 à Urbino, d'après un manuscrit du cardinal Albani.

§ 45. — *LE MÉNOLOGE DE L'EMPEREUR BASILE II ET LE LECTIONNAIRE SYRIAQUE DU XIe SIÈCLE.*

Ce ménologe tire son nom de Basile II Porphyrogénète (976-1025), et il a été publié en entier pour la première fois par le cardinal Albani à Urbino (1727), d'après deux manuscrits[1] dont chacun renferme six mois. Rien qu'à l'aspect extérieur il se distingue des ménologes dont il vient d'être question en ce que tous les jours de l'année sont munis d'un nom de Saint; la plupart des jours en ont même plusieurs. Les Saints sont pris dans les confins de toute l'Église orientale; l'Église occidentale, elle aussi, notamment la Sicile et Rome, y est mieux représentée que dans le ménologe précédemment décrit.

Quant à Rome, des Papes qui manquent complètement dans l'ouvrage précédemment décrit, y figurent en plus grand nombre, comme Sylvestre, Léon, Agathon, Grégoire I, Célestin et autres, mais à l'exception de Grégoire I, ils sont fixés à d'autres dates qu'à celles qu'elles occupent habituellement en Occident : ainsi saint Sylvestre figure au 2 janvier, Léon au 18 février, un certain Alexandre au 16 mars, etc. Il semble, en général, que le compilateur n'ait eu à sa disposition que des sources insuffisantes pour ce qui regarde l'Occident. Ainsi il

1. Le manuscrit est renommé pour ses importantes miniatures.

cite une première fois au 2 février Perpétue et Félicité, et une seconde fois au 14 mars avec cette addition : *à Rome*. D'après cela il a probablement pensé que les deux premières appartenaient à un autre pays. Sainte Agnès est renvoyée au 5 juillet.

On a inséré moins de Patriarches de Constantinople qu'on n'était en droit d'attendre ; il en manque même plusieurs qu'on trouve dans le ménologe précédent, tels que Nectaire, Paul II, Gennade, Thomas II. A titre de compensation il y en a d'autres qui ont vécu après la composition de ce ménologe, notamment Germain, Taraise et Antoine II, surnommé Kauleas, mort le 12 février 896[1].

Au reste, le ménologe basilien ressemble à l'ouvrage sus-mentionné, sauf qu'il est plus riche sous tous les rapports. Avant tout on est frappé du grand nombre des saints Religieux qu'on y rencontre et qui, en partie, y ont une place distinguée. Même S. Benoît, le Patriarche des moines de l'Occident, se trouve mentionné et fixé en son vrai jour. On y rencontre des noms de l'Ancien Testament ; quant à ceux du Nouveau Testament, nous voyons presque tous les disciples des apôtres que mentionne le texte sacré ; ils figurent comme « ayant fait partie des soixante-dix disciples ». Le nombre des fêtes d'apôtres est également considérable ; mais rarement leur date coïncide avec celle de l'Occident, notamment pour les saints Marc, Barnabé, Pierre et Paul et André. Les deux saints Jacques font complètement défaut ; ils ne jouissaient donc d'aucun culte dans la circonscription ecclésiastique[2] ; mais le 30 juin est consacré à une fête

1. Muralt, *chronogr. byz.* I, 475.

2. Par contre, tous les deux se trouvent dans le calendrier

de tous les apôtres. Sainte Anne, mère de la très Sainte Vierge, est marquée au 25 juillet, saint Jean-Baptiste au 24 juin et au 29 août. Il est à remarquer que les quatre premiers grands synodes ont chacun leur jour particulier, tandis qu'ils doivent se contenter d'un jour dans le martyrologe de Constantinople. Ce jour est le 16 juillet. Chose singulière, on y voit mentionnés non seulement des tremblements de terre, mais encore des défaites essuyées dans la guerre contre les Perses, les Arabes et les Bulgares, malheureusement sans l'indication du lieu où la bataille avait été livrée, par exemple au 7 et au 20 février, au 23 mars, au 24 mai, etc. Cela dépasse évidemment les limites dans lesquelles devrait se tenir l'auteur d'un écrit liturgique.

Le jour de la fondation de Constantinople (11 mai) étant marqué également dans ce ménologe, il faudra considérer aussi cette ville comme étant le lieu d'origine de l'ouvrage ; celui-ci du reste, en accueillant des Perses et des Goths, se distingue de ses devanciers par sa tendance à être catholique ou universel[1].

Bien qu'il faille voir un progrès dans l'insertion de noms étrangers, il n'en est pas moins vrai que ce procédé pouvait occasionner de la confusion et donner lieu, plus tard, à des équivoques. En effet, en introduisant dans ces martyrologes des noms de Saints étrangers, on ne s'astreignait pas à la date exacte, mais on les fixait arbitrairement en des jours différents de ceux auxquels ils appartenaient. Nous admettons volontiers qu'il pou-

ecclésiastique des Syriens : Jacques, fils de Zébédée au 30 avril, Jacques fils d'Alphée au 9 octobre et Jacques, appelé *frère du Seigneur*, au 23 octobre et au 28 décembre.

1. Reproduit dans Morcelli, I, 69-105.

vait y avoir des raisons pour agir ainsi. Des rédacteurs postérieurs, en trouvant le même nom en plusieurs endroits du calendrier, pouvaient être induits à croire qu'il s'agissait de personnages différents, ce qui pouvait alors conduire au redoublement des noms des Saints. Puis on voit qu'en introduisant des noms nouveaux pour lesquels on n'avait pas la date exacte de la mort, on agissait arbitrairement. C'est ce qui eut lieu sans doute pour les soixante-douze disciples, dont plusieurs apparaissent ici pour la première fois. On a dû procéder de la même façon en certaines circonstances pour les fêtes de Notre Seigneur. C'est ainsi qu'on introduisit la fuite en Égypte et qu'on la plaça au 26 décembre, c'est-à-dire, par ordre de temps, avant la Circoncision et la Présentation de Notre Seigneur au temple. De même aussi l'introduction de Saints étrangers dépendait de circonstances accidentelles et souvent du bon plaisir. Ainsi, par exemple, les Saints occidentaux Ambroise, Martin de Tours et Hosius ont été acceptés, tandis qu'Hilaire, Augustin, Jérôme et d'autres encore ont été laissés de côté.

L'ensemble de l'écrit donne l'impression que, dans la compilation de ce document liturgique, les principes qui règlent la matière n'ont pas été observés assez rigoureusement et qu'on a procédé suivant le bon plaisir et l'arbitraire au-delà de ce qui est permis. En bien des cas, il semble encore que les connaissances historiques nécessaires et les matériaux liturgiques aient fait défaut.

Un *lectionnaire des Syriens orthodoxes*, renfermé dans un manuscrit du Vatican, semble présenter quelque utilité, notamment en ce qui concerne les fêtes des

Saints. Il a été écrit à Antioche, dans le couvent de Ma-Mussa, en 1030; dans la première partie il offre les leçons pour l'année ecclésiastique, dans la seconde celles pour les fêtes des Saints. Il commence au 1er septembre comme premier jour de l'an. Les martyrs de l'époque de la lutte pour les saintes images y sont mentionnés ; quelques Patriarches orthodoxes de Constantinople, dont le dernier est Nicéphore († 2 juin 828) y sont également admis; puis il y a un grand nombre de noms de l'Ancien Testament comme aussi de fêtes d'apôtres parmi lesquels saint Pierre-aux-liens le 16 janvier, quatre fêtes de saint Jean-Baptiste et six fêtes de la sainte Vierge. En dehors de saint Laurent on n'a inséré aucun Saint romain ou occidental. Le manuscrit a été publié sous le nom de *Evangeliarium Hierosolymitanum* par le comte François Miniscalchi-Errizzo (Verona 1862, 2 vol. in-4o).

Si l'on veut tirer profit de ces sortes de documents dans les recherches historiques, comme, par exemple, pour déterminer la date exacte de la mort d'un personnage historique, il faut toujours s'en tenir à la source locale. Ainsi, quand il s'agit d'un personnage de l'Église occidentale, on n'attachera aucune importance à la date à laquelle il est fixé dans l'Église orientale et vice-versa, comme par exemple pour saint Ignace d'Antioche. Mais si le jour est fixé dans un document local par ailleurs digne de foi, on peut être certain qu'on est en présence du vrai jour de la mort. Il faut procéder de cette manière en ce qui regarde les saints apôtres Pierre et Paul; les sources indigènes marquent constamment leur martyre au 29 juin, tandis que des documents exotiques, tels que le calendrier arien, et déjà Polemius Silvius, don-

nent des dates différentes. Ces derniers, voulant honorer la mémoire des Princes des Apôtres et ne connaissant pas la date exacte de leur mort, en fixèrent la commémoration en un autre jour qui leur parut convenir jusqu'à ce qu'enfin, mais beaucoup plus tard, la vraie date fût connue des églises étrangères et trouvât sa place dans le calendrier.

§ 46. — *LE CALENDRIER MARMORÉEN DE NAPLES.*

Au IXe siècle, à l'époque où l'activité la plus grande régnait dans le domaine de l'hagiographie, l'église de Naples eut, elle aussi, un calendrier qui présente des particularités remarquables.

Il faut faire observer avant tout, que presque tous les jours de l'année sont garnis de Saints, ce qui indique un studieux effort. On est arrivé à ce but en faisant entrer, comme le faisaient les Orientaux, des personnages de l'Ancien Testament, bien qu'en nombre plus restreint et pour des motifs qu'on ne parvient pas à connaître. Ainsi Abraham est fixé au 9 octobre, Isaac au 17 mars, Élisée au 28 novembre, Daniel au 17 décembre, Zacharie au 13 mai, tandis que d'autres personnages importants tels qu'Isaïe, font défaut. D'autres particularités rappellent également le procédé oriental, comme par exemple l'indication du synode d'Éphèse au 4 août et l'indication d'un petit nombre d'évêques de Constantinople, par exemple de Metrophane ainsi que de l'empereur Constantin (mais sans Hélène), au 21 mai et de Théodose au 10 novembre. Au sujet de Metrophane, l'auteur a fait une bévue signalée, en le plaçant une

fois, sans son titre, à son vrai jour qui est le 4 juin, et une seconde fois au 4 janvier avec la mention *Patr. Const.* Il pouvait arriver facilement au compilateur de prendre la date du 4 juin pour celle du 4 janvier, et l'erreur a pu se trouver déjà dans la source dont il s'est inspiré. De peur de passer un nom, on aima mieux mettre deux fois le même, la première fois avec, la seconde fois sans son vrai titre.

Ceci nous rappelle que saint Marc figure également deux fois, au 25 avril et au 17 mars ; S. Philippe se trouve réuni avec S. Jacques au 1er mai, ce qui indique l'influence romaine ; puis il est marqué de nouveau seul au 14 novembre ; Silvestre figure au 31 décembre ; puis au 2 janvier il y a : *depositio Silvestri pp.*

Les apôtres S. Jacques et S. Matthieu sont marqués à des jours inusités, le premier au 15, le second au 16 septembre ; d'autres apôtres, par exemple S. Jude (21 mai) sont marqués exactement.

Le jour de saint Barthélemy (25 août) est marqué par erreur comme étant le jour de son martyre (*Nat. Pass.*), tandis qu'il est le jour de la translation de son corps. Du reste, il y a des noms d'apôtres et de disciples d'apôtres en nombre suffisant.

Quant au culte de la sainte Croix, on y rencontre déjà les deux jours (3 mai et 14 septembre) avec les dénominations encore aujourd'hui en usage, tandis qu'ailleurs on trouve dans des temps plus anciens chez les Occidentaux seulement la fête du 3 mai, et chez les Orientaux seulement celle du 14 septembre ; nous avons donné ailleurs la raison de ce phénomène.

Il y a naturellement un nombre considérable d'évêques de Naples : Marc, fixé au 15 juin, appartient au IIIe

siècle, d'autres sont du VIe au VIIIe, par exemple Redux, au 27 mars († 584) ; Agnellus au 9 janvier († 691), Adeodatus au 1er octobre († 671), Fortunat au 14 juin († circa 600), Paul *sen.* au 3 mars († 760) et, pour clore la série probablement, Paul *junior* au 17 février († 820) [1] ; car ce ne peut être Paul II de Constantinople, dont le jour anniversaire est le 30 août. Ajoutons que la fête de la Toussaint n'y est pas encore inscrite, circonstance qui indique le temps probable de la composition du calendrier. Celui-ci est particulièrement important parce qu'il occupe le milieu entre les calendriers orientaux et occidentaux et qu'il en forme en quelque sorte le trait d'union indépendant.

Il fut découvert en 1742 à Saint-Jean Majeur et publié fautivement, comme dit Maï, par Marinius, et plus correctement par Mazzochius (Naples, 1744). L'édition la plus récente a pour auteur le Cardinal Angelo Maï lui même [2].

§ 47. — *LES SOURCES OCCIDENTALES DU Ve AU VIIIe SIÈCLE.*

En Occident, le culte des Saints exerça sur la Liturgie une influence beaucoup plus considérable que dans l'Orient. Le Rite Romain, en effet, et les Rites qui lui sont apparentés introduisirent des messes spéciales en l'honneur des Saints, tandis qu'en Orient, la part que prit dans la Liturgie le culte des Saints demeura limitée aux heures canoniales et à la psalmodie. Dans les premiers temps on ne faisait usage dans la psalmodie que

1. Gams, *Ser. epp.* 904.
2. *Nova coll. script. veter.* V. (Romae 1821). 58-65.

de leçons tirées de la Sainte Écriture ; mais dès le vie siècle il existe des traces de leçons tirées des actes des martyrs (*Passiones martyrum*) [1]. Avec le temps, celles-ci devinrent plus fréquentes, ce qui mettait de plus en plus en vogue les martyrologes. Quant aux formulaires de messes, nous en trouvons déjà un dans les messes gallicanes les plus anciennes éditées par Mone pour le jour de saint Germain [2] et plusieurs autres dans le martyrologe léonien. Pendant des siècles, les messes des Saints comparées aux messes du Propre du Temps demeurent sans doute en minorité ; néanmoins, plus tard, elles devinrent si fréquentes, qu'on se vit obligé d'extraire des sacramentaires les fêtes qui s'y trouvaient et de les marquer dans des calendriers spéciaux qu'on mit en tête des missels et qui dorénavant en formèrent une partie propre. On doit regarder les livres liturgiques contenant les épîtres et les évangiles comme ayant, sous ce rapport, la même valeur que les sacramentaires; on les appelle « lectionnaires ».

Nous nous occuperons d'abord de ceux-ci, puis des martyrologes qui ont une valeur spéciale pour les recherches historiques. Quant aux sacramentaires, comme il en a été déjà question, nous ajouterons ce qu'il convient de dire sur les rapports qu'ils ont avec les fêtes des Saints.

Les lectionnaires de Luxeuil et de Silos montrent clairement qu'au viie siècle le culte des Saints dans la Liturgie était confiné encore dans d'étroites limites.

1. Par exemple dans Aurélien d'Arles († 553). Migne, lxviii, 596 : *in martyrum festivitatibus*, etc.

2. Migne, cxxxviii, 881. Mone, *Lat. und griesch. Messen* aus dem II bis vi Jahrundert. Frankfurt 1850.

Dans le sacramentaire *léonien* et dans le missel *gothico-gallican* édité par Mabillon et qui appartient à la fin du VIIe siècle, les fêtes des Saints sont représentées un peu plus richement.

Dans les deux autres sacramentaires romains, on peut constater que les fêtes des Saints vont en augmentant. Dans son origine, le sacramentaire gélasien était bien un livre liturgique destiné spécialement à la ville de Rome, mais l'édition que nous possédons a été évidemment faite pour une église qu'il faut chercher en dehors de Rome ; du moins contient-il une série de Saints qui n'appartiennent pas à la ville éternelle, notamment au 7 août saint Donat, confesseur, qui appartient à Imola, le 19 du même mois un saint Magne, martyr, qui ne peut être revendiqué que par Césarée en Cappadoce, et au 27 un saint Rufus, martyr de Capoue. Il paraît singulier d'y trouver la légendaire famille de martyrs, Marius, Marthe, Audifax et Ambacum ou Habacuc. En outre, il s'y trouve encore une quantité de Saints qu'on chercherait vainement dans les meilleurs textes plus anciens du sacramentaire grégorien, savoir : Soter, Vital, Félicula, Julienne, Euphémie, Juvénal, Nérée et Aquilé, Cyrin, Nazaire et Vit dont plusieurs, de fait, étaient sans doute l'objet d'un culte, mais qui, jusque-là, n'avaient pas encore trouvé place dans les catalogues des Saints des livres liturgiques.

Pour ce qui est du sacramentaire grégorien, il faut dire d'abord qu'on se sert communément de l'édition de Ménard, reproduite également dans Migne. D'après les Prolégomènes, elle dériverait d'un *codex S. Eligii* qui est le plus ancien, et d'un *codex Rodradi* qui, selon Ménard, aurait été écrit vers 863. Mais le premier de

ces deux manuscrits a déjà reçu des additions d'une époque postérieure, par exemple Projectus au 25 janvier [1] et Léon au 28 juin, ainsi que le montre la comparaison avec le *codex* Mayençais de saint Alban. On a admis jusqu'ici que l'original a été écrit entre 834 et 847 ; il est composé de trois parties, écrites de la même main, mais bien distinctes entre elles. La première partie contient le sacramentaire grégorien (fol. 1-129), auquel on a ajouté comme supplément les messes des saints Alban, Sergius et Bacchus, celles de la Toussaint et de saint Augustin. Le copiste ne trouva donc pas ces quatre messes dans le texte qu'il avait sous les yeux. Dans la seconde partie (*collectio* II, fol. 165-183) on emploie les termes *contestatio* et *ad complendum* ; elle est par conséquent d'origine franque. Elle contient de nouveau l'année ecclésiastique commençant par Noël, tout comme la première partie. La troisième partie enfin (fol. 183-204) contient quelques appendices consistant en prières et en messes pour des circonstances particulières.

Il est à remarquer que la première partie contient encore la fête surannée du 13 mai de *dedicatio S. Mariæ ad martyres* ; par contre, elle ne marque au 1er novembre que *natalis S. Cæsarii ;* la messe pour la Toussaint ne se trouve qu'à la fin (fol. 131) hors série, ce qui rappelle le fait que Grégoire IV (827-844) transféra la fête du 13 mai au 1er novembre, translation qui eut lieu également en 835 dans le pays franc. L'original, par conséquent, avait été écrit certainement avant 835 ; on peut même l'attribuer à une époque antérieure, car

1. Projectus, diacre de l'évêque Evarius d'Asti, paraît être du temps des Lombards, son culte ne semble dater que du temps de Luitprand (713-743).

la *litania minor*, adoptée dans le rite romain par Léon III, vers 801, y manque également. D'autre part, les trois grandes fêtes de la Sainte Vierge y sont déjà inscrites à leur place respective. Dans la suite, jusqu'au xv[e] siècle, l'admission de nouvelles fêtes de Saints dans le missel romain ne se fit que dans une mesure très restreinte. Un missel de 1374 intitulé : *ordo missalis secundum consuetudinem Romanae curiae*, que possède la bibliothèque de la cour de Munich, comparé avec le sacramentaire grégorien, plus récent de 500 ans, présente seulement une augmentation de vingt-cinq fêtes de Saints.

Un lectionnaire important pour la Liturgie a été édité par F. Jean Fronteau, chancelier de l'Université de Paris, d'après un manuscrit magnifique, écrit en lettres d'or, de l'église Sainte-Geneviève de Paris [1]. L'éditeur le donne avec raison pour un lectionnaire de la ville de Rome, parce que les églises stationales de Rome y sont partout indiquées et qu'il ne renferme à peu près que des Saints de la ville de Rome. La circonstance que la fête de Sainte Pétronille (31 mai) n'a pas encore trouvé place, est décisive pour fixer l'époque de l'origine de ce document. Grégoire IV, en effet, le premier ajouta aux autres églises stationales celle du cimetière de Sainte Pétronille [2]. Avant cette époque, Pétronille passait bien pour Sainte, mais sa fête n'avait pas encore sa place dans la Liturgie, car il ne se tenait pas de station dans son église, ni dans son cimetière. La *litania minor* ou les Rogations des trois jours qui précèdent l'Ascension,

1. *Calendarium Romanum nongentis annis antiquius*, edidit F. Joh. Fronto, Parisiis 1652. Le titre *Calendarium* n'est pas bien choisi.

2. Duchesne, *Liber pontif.* I, 420.

introduite à Rome par Léon III, n'y figure pas davantage. Puis l'éditeur conclut que le lectionnaire de Sainte-Geneviève est postérieur à Grégoire II, en se basant sur ce fait que les jeudis du Carême ont leur office propre, ce qui n'a été introduit que par ce Pape [1]. Le lectionnaire en question a donc vu le jour sous Grégoire II, entre 714 et 731, et il est très important pour la Liturgie.

Il faut remarquer encore la manière dont il dénomme les dimanches après la Pentecôte. Les fêtes de la Sainte Vierge du 15 août et du 8 septembre ne sont pas placées en ces jours, mais au 14 août et au 9 septembre, la décollation de S. Jean-Baptiste est inscrite au 31 août. En fait de Saints grecs il n'y a que Mennas ; en fait d'occidentaux non italiens il n'y a que Cyprien. La chaire de S. Pierre, l'Exaltation de la Sainte Croix (3 mai) et S. Jean devant la Porte latine (6 mai) sont encore inconnus. Au 28 juin, jour où l'on fête aujourd'hui S. Léon II, pape et confesseur, il y a dans le lectionnaire *translatio corporis S. Leonis*. Fronteau démontre que ces mots ne désignent nullement Léon II [2].

§ 48. — *LES MARTYROLOGES DE BÈDE, DE FLORUS, DE WANDELBERT, ET D'OENGUS.*

L'église franque n'a produit aucun martyrologe proprement dit avant le IXe siècle, si l'on excepte le martyrologe dit hiéronymien. La jeune église anglo-saxonne, au contraire, peut se glorifier d'avoir une œuvre de ce

1. *Liber pontif.* 402, *vita Gregorii II.*
2. *Introd.* p. 98.

genre du VIII[e] siècle. Bède, le savant historien des Anglo-Saxons, en est l'auteur. A-t-il composé son ouvrage de son propre mouvement ou bien sur le désir de ses supérieurs l'a-t-il destiné seulement à son couvent ou à des cercles plus étendus, nous ne le savons, car il n'y a pas de préface qui en donne l'explication. L'ouvrage fut également en usage dans le royaume des Francs, ainsi que le démontrent les manuscrits qu'on y trouve et le remaniement nouveau que Florus lui fit subir.

Bède composa son martyrologe l'an 731. Son dessein était, comme il le déclare à la fin de son histoire ecclésiastique[1], de donner, non seulement le jour des Saints, mais encore le genre de leur mort et le nom des juges par lesquels ils furent condamnés, d'où l'on peut déduire également la date approximative de leur mort. Il adopta comme base le calendrier romain usité à cette époque, mais il dépassa ce cadre sous plusieurs rapports. D'abord, il ajouta les Saints d'Angleterre vénérés à cette époque et dont le nombre est restreint. C'étaient Alban, Cuthbert, Augustin, Mellitus, Edeltrude, Victor et Paulin (10 octobre), Brigitte, etc. Puis un nombre relativement considérable de Saints francs y trouvent place, par exemple, Maximin de Trèves (31 mai), les SS. Cloud, Remi, Denys, Lambert († 17 septembre 709), la légion thébaine et quelques autres encore. Il s'est également élevé au-dessus de l'étroit particularisme d'église nationale en insérant quelques noms de l'Ancien Testament, par exemple, Ezéchiel (10 avril), Jérémie (1[er] mai), Elisée (14 juin), Isaïe (6 juillet), Samuel

1. Beda, *Hist. eccl.* III, 24; Migne, xcv, 298.

(20 août), etc. Ces dates sont généralement celles des ménologes grecs.

Bède a réuni des documents précieux en vue de son martyrologe et il a enrichi de notes puisées dans ses lectures privées, les originaux sur lesquels il travaillait. Nous en avons une preuve, entre autres, dans ce qui regarde les martyrs Castus et Aemilius (22 mai). A leur sujet, il cite l'écrit de S. Cyprien *de lapsis*, auquel il a emprunté également les noms. Les autres sources dont il tira parti furent les *Gesta pontificum*, les écrits d'Eusèbe, les dialogues de Grégoire et surtout un bon nombre d'actes des martyrs (*passiones martyrum*). L'ouvrage de Bède est une œuvre originale et la forme indique un bon écrivain. Mais malgré le soin qu'il y a mis, il n'a trouvé de matériaux que pour environ 180 jours, et la moitié de l'année a dû rester en blanc ; d'autre part, il est plus riche que les martyrologes francs du VIIIe siècle, et les notices consacrées aux différents Saints se distinguent par leur brièveté et leur précision.

Malgré son mérite incontestable, le travail de Bède ne put suffire longtemps. Il fut copié avec soin et mis à profit, mais il fut aussitôt augmenté d'additions de toute sorte, ainsi que le prouvent les variantes considérables dans les manuscrits que nous possédons. Peut-être même a-t-il trouvé plus de faveur dans les pays étrangers que dans son propre pays. En effet, douze ans seulement après la mort de Bède, le canon 13 du second synode de Cloveshove, tenu en 747, ordonna l'usage du martyrologe romain sans même mentionner celui de Bède.

Quant aux éditions du martyrologe de Bède, la première parut à Cologne en 1616, mais dans le texte de

cette édition, tous les jours de l'année sont pourvus de noms de Saints ; il ne peut donc en aucune façon représenter le véritable texte de Bède, puisque, d'après le témoignage d'auteurs anciens, beaucoup de jours y étaient restés vides. Le Bollandiste Henschen découvrit un fragment du véritable Bède d'abord dans les manuscrits de la reine Christine de Suède, puis il trouva à Dijon le texte complet [1].

Le martyrologe de Bède fut remanié et considérablement augmenté par un certain Florus. D'après Wandelbert de Prüm [2], ce Florus aurait été le sous-diacre de Lyon (plus tard diacre), qui aurait composé en 852 un écrit de polémique contre Scot Erigène et qui mourut en 860 ; il serait, par conséquent, contemporain de Wandelbert. On lui oppose l'autorité de Trithemius qui pense que Florus a été moine au couvent de Saint-Trond, diocèse de Liège, vers 760. Bien que Trithemius ne cite aucun document à l'appui de son assertion, les critiques de l'histoire littéraire, parmi lesquels il faut notamment citer Fabricius, sont en général d'accord avec lui. On peut se demander néanmoins lequel des deux a raison, de lui ou de Wandelbert, car une augmentation pareille de l'œuvre, — tous les jours de l'année sont remplis de noms de Saints — faite aussitôt

1. Reproduit dans *Acta SS. Boll.*, mars, tome II. Les deux recensions sont juxtaposées dans MIGNE, XCIV ; ibid. col. 1147 suiv. *Kalendarium anglicanum.* Il est surprenant de trouver dans Bède au 7 février : *Britaniis in Augusta, natale Augusti episcopi et Martyris.* De même on est surpris de trouver la Toussaint au 1er novembre à côté de la même fête marquée au 13 mai, dont la translation n'eut lieu que sous Grégoire IV (827-844). La mention, au 19 août, de saint André avec 2597 compagnons, demeure inexplicable.

2. *Wandelbert*, éd. MIGNE CXXI, 577 ; cf. CXIX, 10, 11.

après Bède et avant l'apparition du grand martyrologe d'Adon, doit paraître bien surprenante.

La vingt-cinquième année de l'empereur Lothaire I[er], c'est-à-dire en 848, parut une édition en vers du martyrologe de Bède, due au moine Wandelbert de Prüm. Bien qu'il n'ait d'importance ni pour l'histoire, ni pour le développement des fêtes, il peut cependant être utilisé dans l'étude de l'histoire locale [1].

Il faut attribuer à la même époque environ le martyrologe du Culdéer (Kele-Di) Oëngus ou Aëngus, écrit dans la langue irlandaise antique (celtique). On ne sait rien de la vie de l'auteur, sinon qu'il fut moine du couvent de Conenagh, et qu'il vivait au IXe siècle. Il est composé en vers rimés ; il embrasse l'année entière et contient principalement des noms de Saints irlandais [2]. L'ouvrage semblable de Gorman, abbé du couvent près Louth, dans le comté de Leinster, est beaucoup plus récent. Il a été écrit dans les années 1166 à 1174, en vers sans rimes [3].

1. Il faut dire la même chose des autres ouvrages cités ; ainsi *Florus* marque au 10 octobre S. Géréon avec 315 compagnons qui manquent dans Bède ; mais sainte Ursule lui est encore inconnue. Par contre, Wandelbert mentionne au 21 octobre des multitudes de Vierges au nombre de plusieurs mille, que le tyran aurait massacrées à Cologne, et dont les trophées brillent sur les bords du Rhin. Les compagnons donnés à S. Géréon sont : Cassius, Florentius et Victor (MIGNE, XCIV, col. 1067, 1078 ; CXXI, col. 614).

2. Edité dans *Transactions of Royal Irish Academy*, I, (Dublin 1880) avec introduction, version anglaise et notes par WHITLEY STOKES.

3. Edité par le même sous le titre : *Felire hui i gorman : The Martyrology of Gorman,* dans les publications de la Bradshaw Society, London 1895. — Cf. *Analecta Bollandiana* XIII, 193. — BELLESHEIM, *Geschischte der katholischen Kirche in Irland*, I, 339 suiv.

§ 49. — *LES MARTYROLOGES D'ADON, D'USUARD, DE RABAN MAUR ET DE NOTKER LE BÈGUE.*

L'ouvrage le plus important que nous ayons dans le domaine de la Liturgie et qui, encore de nos jours, a de la valeur pour les recherches scientifiques, c'est le martyrologe d'Adon, évêque de Vienne, l'an 800. Tout jeune encore, il entra dans le monastère de Ferrières, au diocèse de Sens ; de là il fut envoyé dans le monastère de Prüm, diocèse de Trèves, où il vécut plusieurs années sous l'abbé Markward (829-853) A la suite d'hostilités il quitta Prüm et se rendit à Rome, où il demeura cinq ans ; de là il passa à Ravenne. Plus tard il rentra en France et vécut pendant quelque temps comme simple moine dans un couvent à proximité de Lyon. Après la mort d'Agilmar, évêque de Vienne († 7 juillet 859), il en devint le successeur et mourut le 10 décembre 873.

Il composa le martyrologe qui porte son nom vers 848 [1], avant d'être évêque. La base de ce travail lui fut fournie par un vieux martyrologe qu'il avait appris à connaître à Ravenne. Si ses indications sont exactes, cet écrit aurait été donné à un évêque d'Aquilée dont il ne cite pas le nom, par un évêque de Rome qu'il ne nomme pas davantage. Les autres matériaux ont été réunis par l'auteur lui-même qui, notamment, compulsa toutes les notes sur les martyrs qu'il put se procurer. Dans le cours des temps beaucoup de sources

1. DÜMMLER (*Das Martyrologium Notkers* etc. dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, xxv, 201) en reporte, à tort, la composition entre les années 860 et 870.

utilisées par Adon ont été perdues, ce qui rend son martyrologe encore plus précieux pour nous.

Il se compose de trois parties : 1° d'un calendrier, dans lequel tous les jours de l'année indiquent un ou plusieurs Saints, dont les notices sont naturellement fort abrégées. Dans les éditions publiées il porte, à tort selon nous, le titre, de *Vetus martyrologium Romanum*, titre dont il est redevable à Jacques Mosander et à Héribert Rosweyde, qui en furent les premiers éditeurs [1] ; 2° d'un petit écrit intitulé : *libellus de festivitatibus SS. apostolorum* [2] ; du martyrologe [3], proprement dit, comprenant des extraits d'actes des martyrs et autres écrits.

Les observations que fait l'auteur dans l'introduction de cet ouvrage sont dignes de retenir l'attention. Des hommes connus pour leur sainteté, y est-il dit, lui auraient enjoint de compléter le martyrologe. Il veut parler sans doute de ses supérieurs et de Remi, alors évêque de Lyon. Dans celui de Bède, augmenté déjà par Florus, ajoute-t-il, plusieurs jours étaient restés sans Saints ; il avait voulu remplir ces lacunes ; à cet effet, il s'était procuré les manuscrits des actes des martyrs dont il avait fait des extraits pour l'utilité de ses frères moins instruits. Le martyrologe antique déjà mentionné provenant de Rome, aurait servi de base à son travail.

L'aveu sincère que fait l'auteur de vouloir remplir les lacunes laissées par ses prédécesseurs, est, semble-t-il,

1. MIGNE, CXXIII, 146-178.

2. *Ibid.*, col. 182-202.

3. *Ibid.*, col. 202-419.

une présomption contre la véracité et la bonté de son travail. Il n'en est rien. Un examen plus approfondi fait disparaître de plus en plus cette prévention et l'enlèverait tout à fait, si nous avions sous les yeux le texte dans sa forme primitive. Car, dans les éditions actuelles, il y a quelques additions postérieures, le nom, par exemple, de Rictiovarus.

Le manuscrit de Cologne du martyrologe d'Adon édité par Rosweyde, vient de Stavelot (Stablo). Ce qui le prouve, ce sont les notices marquées au 20 avril et au 17 novembre ; il est probable d'ailleurs qu'à Stavelot on y a ajouté un certain nombre de Saints Francs. Dans son martyrologe, Adon fait aux Saints de l'Ancien Testament une plus large place encore que le vénérable Bède.

Rien ne prouve l'hypothèse certainement erronée de Rosweyde, d'après laquelle le calendrier qui précède l'écrit, ou comme on l'appelle, le « petit Adon », serait le martyrologe romain dont parle S. Grégoire le Grand dans sa lettre à Eulogius ; car il est certain que ce martyrologe ne contenait aucun nom de l'Ancien Testament. Le « petit Adon » en question n'est pas du tout un martyrologe, mais un calendrier et il n'a en rien le caractère des catalogues de Saints de la ville de Rome alors en vogue. De plus, ce n'est pas une œuvre indépendante, mais un extrait qu'Adon a fait de son ouvrage, une table des matières dont il l'a fait précéder. D'ailleurs la préface qu'il a mise en tête des deux autres parties regarde principalement le martyrologe et non cet extrait. Le fait seul que cet extrait, augmenté de quelques additions postérieures, forme dans quelques manuscrits un écrit complet, sans l'ouvrage proprement

dit [1], a porté le premier éditeur à le prendre pour un ouvrage à part. Mais à Stavelot et à Malmédy on ne se servait que de l'extrait, non de l'ouvrage romain. On comprend qu'on y ait inséré le calendrier romain des Saints de cette époque, ce qui ressort d'ailleurs de la préface d'Adon [2].

Dix ou vingt ans plus tard, Usuard composa son martyrologe d'après le procédé et sur le modèle d'Adon ; il le dédia en 875 à Charles-le-Chauve. Usuard vivait en qualité de moine dans le monastère de Saint-Germain des Prés, situé autrefois en dehors de Paris, mais compris aujourd'hui dans les murs de la ville. Ce martyrologe n'est pas, de beaucoup, aussi riche que celui d'Adon, mais il a sur lui l'avantage d'être plus châtié, plus arrondi dans la forme et plus égal dans la manière de traiter chaque chose ; de se prêter ainsi mieux à l'usage du chœur. Aussi fut-il en usage dans tous les couvents bénédictins [3] de l'Occident et même dans les églises de Rome, la basilique de Saint-Pierre exceptée, au point d'être devenu, pour ainsi dire, à la fin du xve siècle, le martyrologe universel de l'Église occidentale. Plusieurs n'en connaissaient pas d'autre [4].

La valeur de tous ces travaux dépend naturellement

1. *Ibid*, col. 143-144. Avant Rosweyde, Mosander avait édité le « grand Adon » indépendamment du petit.

2. *Quod ego diligenti cura transcriptum... in capite hujus libri ponendum putavi*. Il semble qu'il ne faut pas voir une simple copie (*describere*) dans le terme de *transcriptum*, mais un nouveau travail refondu. Car le martyrologe n'a mentionné aucun nom de l'A. T. tel que Jérémie, Moïse etc. pas plus qu'un S. Alban, S. Servais etc. C'est pourquoi ce *Martyrol. Rom. parvum* n'a pas l'importance que lui attribue Achelis, p. 112.

3. Baumer, 474.

4. H. Laemmer, *De Martyrol. Rom.* 19.

des sources dont les rédacteurs disposaient, et ensuite de leur tempérament personnel, selon qu'ils étaient pourvus ou non de jugement critique.

Il convient de citer, comme en retard sur ce terrain, deux martyrologes d'origine allemande, celui de Raban Maur et celui de Notker le Bègue.

Le premier de ces auteurs, étant archevêque de Mayence, élabora un martyrologe qu'il avait puisé uniquement dans des sources secondaires. Il l'avait dédié à Radleich, abbé de Seligenstadt, qui mourut en 853 ou 854 et dont Raban Maur composa également l'épitaphe [1]. La composition de cet écrit doit être placée un peu plus tôt, vers 850 ; il est impossible de lui assigner une date précise. En fait de documents il utilisa, outre les actes des martyrs qu'il eut à sa disposition, le martyrologe hiéronymien, le vénérable Bède et Florus. Les matières sont traitées d'une manière très inégale ; parfois l'auteur se plaît en narrations détaillées, d'autres fois il ne cite que les noms. On y rencontre fréquemment des fables et des erreurs historiques.

La même critique s'applique au martyrologe de Notker le Bègue, moine de Saint-Gall de 840 à 912, qui composa cet ouvrage sous le pontificat du Pape Formose (891-896). Il a connu et mis à profit le martyrologe dit hiéronymien, par exemple au 9 août (V. *Id. Augusti*). En dehors de ce document il ne disposait d'aucune autre bonne source, lacune dont il se rend compte à lui-même [2].

1. Boehmer-Will., *Reg. archiep. Mogunt*, I, 67, 68. Le Martyrologe de Raban est inséré dans la Patrologie de Migne, cx.

2. Migne cxxxi, 1070. Cf. Binterim, *Denkwürd.* v, 62. *Cujus causæ nos utpote barbari et in extremis mundi climate positi sumus ignari.*

Le martyrologe d'Auxerre, publié par Migne, cxxxiii, col. 1201-52, se distingue par la concision de la forme et par la richesse du fonds. Dans sa rédaction primitive, il est de la première moitié du xe siècle. Une seconde main y a fait de nombreuses additions, qui vont jusqu'à 1115 et ont le plus souvent pour objet l'histoire locale d'Auxerre.

Tous ces martyrologes n'ont qu'une autorité privée et non officielle, et le fait que tant de martyrologes ont surgi après l'hiéronymien est une preuve que celui-ci ne satisfaisait pas les besoins liturgiques et était peu en usage. On le regardait peut-être tout au plus comme un chapitre du « livre de vie » renfermant, selon l'expression de l'auteur de l'Apocalypse, les noms de ceux qui ont vaincu et qui entrent dans la gloire éternelle, mais on ne saurait tirer aucune édification de cette sèche nomenclature. Aussi composa-t-on plus tard des martyrologes qui renfermaient pour tous les jours de l'année des narrations détaillées de la vie et de la mort des Saints, capables de servir de lecture de piété édifiante et instructive aux religieux, aux prêtres et à d'autres personnes pieuses. Néanmoins au xvie siècle les meilleurs martyrologes ne suffirent plus, et Grégoire XIII conçut le projet de faire quelque chose de mieux pour l'usage liturgique. Il fit un premier pas dans la réalisation de ce dessein quand, en 1580, il chargea le savant cardinal Guillaume Sirlet, de purger le martyrologe en usage à Rome des fautes qui s'y étaient glissées avec le temps [1], en se servant des manuscrits plus anciens et plus sûrs. Le cardinal s'associa en qualité de collabo-

1. Laemmer, l. c. 10-17.

rateurs dix autres savants parmi lesquels il faut citer César Baronius et l'astronome Aloys Lilius. Baronius devint l'âme de l'entreprise et, après trois ans de travail, on acheva le *Martyrologium Romanum Gregorii XIII* qui, par décret du 14 janvier 1584, fut prescrit, à l'exclusion de tout autre, pour l'usage de l'office canonique au chœur. Baronius prit pour base de son travail le martyrologe d'Usuard, qu'il corrigea et compléta à l'aide des documents qui existaient alors. S'il avait eu à sa disposition les documents qui parurent plus tard et, à plus forte raison, ceux que nous possédons aujourd'hui, son travail eût été meilleur ; un bon nombre des erreurs précédentes y restèrent. D'ailleurs, les éditeurs étaient loin de prétendre à une correction absolue ; dans les éditions subséquentes, et déjà dans celle de 1586, ils firent des corrections. Il n'est même pas nécessaire de regarder comme Saints au sens liturgique tous les personnages marqués dans le martyrologe romain et l'admission dans ce catalogue, selon la définition de Benoît XIV, ne doit nullement être prise pour l'équivalent de la canonisation [1]. Depuis Baronius, le martyrologe officiel n'a pas été refait, mais la science, pendant ce temps, n'est pas demeurée inactive. Elle a corrigé et expliqué beaucoup de détails et, quant à l'ensemble, elle a reconnu les principes qui doivent guider l'explorateur dans le champ de l'hagiographie des temps plus anciens, savoir : 1° qu'il faut remonter partout aux sources les plus anciennes et 2° donner la pré-

1. Bened. XIV, *De servorum Dei beatificatione* I, 43 et IV, 2, 17. — N. Paulus, *Martyrol. und Brevier als histor. Quellen* dans *Katholik*, 1900, I, 355.

férence aux documents officiels locaux, s'il y en a, toutes les fois que les documents se contredisent.

§ 50. — *LES CALENDRIERS LES PLUS IMPORTANTS DU VIIIe AU XIe SIÈCLE*

intéressant l'Histoire et la Liturgie.

Contrairement aux martyrologes dont l'origine, ainsi que nous l'avons vu, est surtout due à l'initiative privée, les calendriers sont d'origine officielle. Dans les temps où l'on ne publiait pas encore annuellement des calendriers, tels que nos *Ordos* ou *Directoires*, ils en tenaient lieu, et chaque recteur d'Église était obligé de faire lui-même, en se basant sur le calendrier général, le règlement des offices de son église. Aussi sont-ils, pour le but que nous nous proposons, d'une plus haute importance, sous bien des rapports, que les martyrologes.

En effet, lorsque des missels complets prirent la place des sacramentaires, on faisait régulièrement un extrait des fêtes des Saints qui s'y trouvaient et on le plaçait en tête du livre comme une sorte de table des matières. Depuis cette époque, les *Calendriers*, comme on les appelait, forment partie intégrante des Missels, tant manuscrits qu'imprimés ; cependant ils ont été également publiés à part et forment en quelque sorte des martyrologes abrégés. Un très grand nombre de ces Calendriers du moyen âge ont été conservés et, comme ils ont de la valeur pour l'histoire locale, ils ont été édités à part. Mentionnons, dans les temps plus rapprochés, les éditions faites par Martène-Durand, Migne, Misset et Weales, Grotefend, Ulysse Chevalier, Lechler

et autres. Pour les *Fêtes ecclésiastiques* en général, il importe de mentionner encore les suivants :

Calendriers très anciens.

1. Un calendrier *romain* du VIIe siècle qu'a fait connaître le professeur *de Ram*. Il a été publié par Binterim (*Denkwürdigk.* VII, 36-47). Il commence à Noël ; le mois de mars est appelé *mensis primus ;* pendant le carême on indique les églises stationales de Rome ; le 13 mai on marque *dedicatio Mariae ad Martyres* (église du Panthéon); la Toussaint y manque encore. En fait de *Litanies*, il n'y a que celle appelée *majeure* (*major*). La fête de l'Annonciation et les fêtes de la chaire de saint Pierre manquent encore ; au mois de mars se trouve insérée la fête de Pâques sans date (*Pascha annotina*) ; le 20 janvier, saint Anastase fait encore défaut ; il n'y a que de faibles traces de l'Avent. Ce calendrier est, par conséquent, très ancien; il faisait partie d'un Évangéliaire écrit du temps de Louis le Pieux et appartenait, du temps de Lothaire I, au monastère de Munsterbilsen (diocèse de Liège).

2. Un calendrier de *Bologne*, du temps des Carlovingiens. Il fait partie d'un manuscrit du monastère de Leno et se trouve aujourd'hui dans la bibliothèque Ambroisienne. Découvert par Giov. Mercati, il a été publié dans la *Revue bénédictine* (1902, 353-355). Au 27 décembre il marque encore *ordinatio episcopatus Jacobi apost.*, et au 17 mai *Natalis S. Marci evang.* Cette dernière fête ne se trouve ailleurs que dans les calendriers de Naples.

3. Le calendrier dit de *Charlemagne*. Il forme, avec une table pascale, le commencement d'un Évangéliaire

qui fut écrit en 781, sur l'ordre de cet empereur et de Hildegarde, son épouse, par un scribe du nom de Godescale, sur parchemin de couleur pourpre[1]. Il n'offre de l'intérêt que par ce fait qu'un certain nombre de Saints Francs y sont insérés dans un calendrier d'origine romaine, notamment Maximin, évêque de Trèves (31 mai), Boniface (5 juin), Médard (8 juin), Martial (30 juin), Kilian (1 août), Maurice (22 septembre), Remi (1 octobre) et autres. Chose surprenante, l'apôtre saint Thomas est placé au 3 juillet, et sainte Pétronille au 31 mai.

4. Dans l'écrit intitulé *De computo*, composé en 810 par un inconnu et publié par Muratori (*Analecta*. III, 108) et reproduit par Migne (CXXIX, col. 1274), se trouve encarté un calendrier, qui semble avoir eu son origine dans le diocèse de Sens à cause de la fête de sainte Colombe, vierge, marquée au 31 décembre. La Toussaint manque encore ; il est romain avec des additions franques. D'après le chapitre 80 (MIGNE, CXXIV, col. 1314), il a été écrit en 784.

5. Un calendrier de Corbie (*Corbeiense*) du VII[e] siècle, auquel il manque malheureusement les quatre derniers mois ; il a été publié par MARTÈNE-DURAND (*Thesaurus nov. anecdot.* III, 1717, 1591). Dans le même recueil se trouve un fragment d'un très ancien calendrier de Tours.

6. Le manuscrit coté n. 83 II de la bibliothèque du chapitre de Cologne renferme également (fol. 72 B-76) un ancien calendrier. Le manuscrit écrit sous l'archevêque Hildebold, est un recueil d'un grand nombre

1. *Kalendarium Karls des Grossen von* 781. Édité par FERD. PIPER. Berlin 1858.

d'écrits d'histoire et de comput ecclésiastique. A la fin de la Chronique d'Isidore qui occupe la seconde partie du recueil, on lit : « Depuis la naissance de Jésus-Christ, 798 ans se sont écoulés ». Plus loin cependant (fol. 76 B) est encore inscrite la mort de Charlemagne, ainsi que celle d'Hildebold, arrivée en 818. Le manuscrit a donc été écrit certainement entre 798 et 818; il appartenait à l'antique église cathédrale de Cologne, qui était dédiée à saint Pierre. Néanmoins le calendrier n'est pas celui de l'église de Cologne, car les fêtes locales de Cologne y font défaut. Mais, comme il s'y trouve une multitude de noms de Saints Francs, on doit chercher son origine dans le nord de la France. Pour ce qui est de la légende de sainte Ursule, on n'y trouve aucun éclaircissement ni pour ni contre. Le calendrier est enrichi de Saints, dont le grand nombre surprend à cette époque si reculée, tandis que le calendrier de l'Église de Cologne, dont nous allons parler, a encore beaucoup de jours non occupés. Le manuscrit est décrit dans Jaffé et Wattenbach (*Ecclesiae metrop. Colon. codices manuscripti*, Berlin 1874, 29 suiv.).

7. Le calendrier dit *Gellonense* tire son origine du monastère Saint-Guillaume-du-Désert, dans l'ancien diocèse de Lodève. Il date du ixe siècle et a été édité par d'Achery (*Spicilegium*, II, 25 suiv.). Il commence à Noël et se trouve précédé par un *breviarium apostolorum* en 13 paragraphes, donnant des notices sur les Apôtres.

8. Un calendrier dit *Gothicum* (*ed. Laurenzano*) du viie siècle (Migne, x, 86, col. 38 suiv.). Il faut y ajouter un *Sanctorale* mozarabe (ibid. col. 1031 suiv.) et un

fragment d'un calendrier gothique d'Espagne (*gothico-hispanum*, *Ibid.* 85, col. 1050 suiv.).

Calendriers plus récents.

Suivent des calendriers plus récents, néanmoins toujours utiles aux recherches historiques. Ce sont :

9. Deux calendriers anglo-saxons du xe siècle ; ils appartenaient, semble-t-il, au diocèse de Winchester et sont reproduits dans MIGNE 72, col. 619 suiv.

10. Deux de Corbie ; dans MARTÈNE-DURAND (*Thes. nov. anecd.* III, 1571-1594).

11. Un calendrier de Floriac et un martyrologe d'Auxerre ; dans MIGNE, 138 col. 1186-1258. Quant au martyrologe d'Auxerre, nous en avons parlé plus haut (p. 520). Celui de Floriac vient du monastère bénédictin de Floriac-sur-Loire. Il appartient au xe siècle ; une main étrangère l'a adapté au diocèse d'Auxerre.

12. Un calendrier de Mantoue et deux autres de Vallombreuse ; ibid. col. 1258 suiv. Celui de Mantoue est du IXe siècle ; mais, de même que les deux de Vallombreuse, il a été déformé par des additions postérieures.

13. Un calendrier de Besançon du XIe siècle, dit *S. Protadii* (MIGNE, 80, col. 411), et un autre également d'origine française, appelé *Chauvellin*, d'après son ancien propriétaire (MIGNE, 72, col. 607).

Les plus anciens Calendriers d'origine allemande.

Nous les plaçons à part pour plus de clarté, et nous disons un mot de chacun d'eux en particulier.

1. Le calendrier le plus ancien de l'Église de Mayence appartient à la première moitié du IXe siècle ; il a été

édité d'après un manuscrit du Vatican par JOSTER dans *Zeitschrift für deutsches Allerthum* (Schröder et Röthe) 1896, p. 148-158. La Toussaint y manque encore et l'Ascension de Jésus-Christ y est fixée au 25 mars.

2. Le calendrier dit *Verdinense* (*Catalogus biblioth. Laurentianae, Supplem.*) publié par MIGNE (188, col. 1203 suiv.) provenant du monastère de Werden-sur-la-Roure. Il a la Toussaint, mais de plus il marque au 13 mai la fête *dedicatio S. Mariae s. turris Vincentii.* Comme Saints propres à l'Église de Cologne, nous y trouvons les SS. Ewald, Cunibert, Géréon, les SS. Maures et les 11.000 Vierges, mais sans sainte Ursule et qualifiées non de martyres, mais de Vierges seulement. Il renferme en outre les noms de deux des premiers évêques de Halberstadt, savoir Thiatgrim (mort en 840) et Hildegrim (mort le 21 décembre 888), ce qui indique l'époque de son origine, ainsi que le nom de Hetharicus, premier abbé de Werden et la *dedicatio ecclesiae maioris.* Malheureusement les mois d'avril à juillet font défaut.

3. Le sacramentaire de la bibliothèque du chapitre de Cologne renferme un calendrier complet de l'Église cathédrale de Cologne (*Codex* 88, fol. 3-9). C'est au fond le calendrier romain du IXe siècle (voir ci-dessus p. 523) avec l'addition des Saints propres à Cologne, les Ewaldus, Cunibert, Brictius, Quintinus, Séverin, Géréon et de ses 318 compagnons, des 360 Maures et des 11.000 Vierges sans le nom d'Ursule, qualifiées seulement de Vierges. Parmi les autres noms sont dignes de remarque : Briga (Brigida) au 1er février, Aréalis (?) au 28 avril, Marc évêque, Boniface martyr, Médard, Lambert et Maurice avec 6.666 compagnons. L'origine du calendrier remonte à la seconde moitié du IXe siècle. Deux

circonstances prouvent qu'il était propre à l'Église cathédrale de Cologne, qui fut commencée par Hildebold et consacrée par Willibert : d'abord il en indique exactement, au 23 septembre, le jour de la consécration ; puis il porte l'estampille de l'église Saint-Pierre auquel était dédiée l'ancienne église cathédrale. Le sacramentaire, non le calendrier, a été imprimé par J. Pamelius, dans son *Liturgicon ecclesiae Latinae* tom. II (Col. Agr. 1571). Malheureusement le grand nombre de modifications arbitraires qui y ont été apportées ne permettent pas de s'en servir comme d'une source authentique.

4. Le sacramentaire (*Codex* D 1) de la *Landesbibliothek* de Dusseldorf, écrit du vivant de l'évêque Altfrid de Hildesheim (mort en 874), contient (fol. 217-222) un calendrier qui trahit des influences du Nord de la France. Comme Saints locaux de Cologne, il ne s'y trouve que les 11.000 Vierges, de nouveau sans Ursule et qualifiées seulement de Vierges, non de martyres. Le livre appartenait au monastère des Religieuses d'Essen-sur-la Roure, fondé par Altfrid. Le même manuscrit (fol. 64 A) donne le règlement des jours de fête qui était en vigueur dans le territoire du monastère au ixe siècle : *Istas praecipuas solemnitates in anno totus populus sabbatizare debet : In die nat. Domini dies IV, in octabas Domini, in theophania, in purificatione Mariae, pascha Domini dies IV, in ascensione Domini, in pentecoste dies IV, in nat. S. Johannis, in nat. Sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in assumptione S. Mariae, in nat. S. Remedii (Remigii), in missa Michahelis, in solemnitate omnium Sanctorum, in nat. S. Martini, in nat. S. Andreae.*

Un calendrier de Cologne, soi-disant du ixe siècle, a été édité par Binterim sous le titre : *Kalendarium Ec-*

clesiae Germ. Coloniensis saeculi noni (Köln 1824), et donné par Harless comme appartenant à la seconde moitié de ce siècle (*Archiv. für die Gesch. des Niederrheins*, VI, 67). Mais il est de date beaucoup plus récente, parce que toutes les fêtes des Apôtres s'y trouvent déjà et, qui plus est, avec la vigile. De plus, tous les jours de l'année sont pourvus de noms de Saints. Je place par conséquent ce calendrier, au plus tôt, au XI[e] siècle.

5. Le calendrier *Germanicum pervetustum* saec. X, édité par M. Fr. Beck (Aug. Vind. 1687). Selon la juste appréciation de Gerbert (*Mon. lit. alem.* I, 455, A 1), il est d'origine alsacienne et c'est probablement celui de l'église de Strasbourg, parce qu'il renferme les Saints de cette ville, Arbogast (20 juillet), Florentius, Ottilia et Aurelius. La base de ce calendrier est également le calendrier Romain, mais on y a ajouté beaucoup de noms Francs. Celui de Géréon représente seul l'église de Cologne. La fête la plus récente en date que nous y rencontrions est celle de la *Dormitio S. Udalrici* (4 juillet). Un seul nom, celui d'Ezéchiel, appartient à l'Ancien Testament.

6. Un calendrier de Frisingue dont l'origine remonte à l'évêque Abraham, entre 983 et 993. Le 25 mars est marqué sous le nom de *Conceptio Domini*. Il n'a qu'une fête de la chaire de saint Pierre. Publié dans Lechler, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern*, Freiburg 1891.

7. Le martyrologe dit *Stabulense*, ou calendrier du monastère de Stablo. La date de sa composition peut être fixée exactement. En effet le couronnement du roi Henri II, marqué au septième jour des Ides de juin et qui a été fait à Mayence, le 7 juin 1002, par l'archevêque

Willigis, s'y trouve écrit de première main, tandis que la notice relative au jour de l'ordination (2 février 1004) de l'archevêque Tagino de Magdebourg, est écrite de seconde main ; la mort de ce prélat n'y est pas consignée. En fait de Saints locaux de Cologne, il ne contient que Géréon avec 319 compagnons. La fête de saint Ulric d'Augsbourg, bien que celui-ci soit mort en 997, n'est marquée que de seconde main. Le calendrier a été édité par Martène (*Ampl. coll.*) et par Zaccaria (*Antiq. medii aevi*), puis par Migne (188, col. 1194).

8. Hontheim a édité les cinq plus anciens calendriers de l'église de Trèves dans son *Prodromus historiae Trevirensis* I, 373-405. D'après cet auteur, le premier seul est du xe siècle, tous les autres sont plus récents. Pour le xe siècle, il est déjà fort riche en noms, parmi lesquels il s'en trouve beaucoup de l'Ancien Testament, tels qu'Ezéchiel, Daniel etc. Il n'a pas encore la légende des innombrables martyrs de Trèves au 4 et 5 octobre, ni les noms de Palmatius, Thyrsus etc. La commémoraison de tous les fidèles trépassés, sainte Catherine, la chaire de saint Pierre n'y figurent point ; mais on y voit Géréon et ses 318 compagnons. Ce n'est que dans les calendriers qui portent les nos 4 et 5 et qui datent du xiie et du xiiie siècle, que se trouvent les noms de Thyrsus, Palmatius, etc.

Si l'on considère les particularités des calendriers, on doit reconnaître que la *depositio martyrum* de Rome se trouve en tête de cette longue série d'écrits liturgiques et qu'elle leur sert de précurseur et de modèle. Ce document, de même que les calendriers, est arrangé par mois et commence à Noël. Il contient par conséquent, au même titre que les calendriers, la liste officielle des

martyrs vénérés au milieu du IVe siècle par l'Église Romaine en tant qu'église particulière ; s'il n'avait pas cette valeur, loin de mériter d'être inséré dans la collection *philocalienne* (*hemerologium Valentini*) qui ne contient que des documents officiels, il n'aurait pas mérité d'être reproduit.

§ 51. — *CONCLUSION.*

Tous les états, ecclésiastiques et laïcs, ont eu également part dans la formation première du cycle des fêtes de l'Église ; mais le développement de cette institution s'est continué à travers toutes les époques, depuis le commencement jusqu'aux temps actuels et se répand sur tous les pays du monde chrétien. Arrivés à la fin de notre course à travers les siècles, nous croyons qu'il convient de consacrer quelques mots de reconnaissance à la mémoire des hommes qui, avant nous, ont travaillé sur la même matière.

Si le moyen âge a produit quelques écrits dans lesquels l'année ecclésiastique et les fêtes des Saints sont traités d'une manière systématique, il faut avouer que ces écrits avaient essentiellement pour but de contribuer à l'exécution exacte des fonctions religieuses ; tout au plus cherchaient-ils à expliquer la raison pour laquelle telle chose devrait être faite de telle manière plutôt que d'une autre, et il n'était pas rare de les voir recourir aux allégories et aux symboles. Rarement on y insérait des notices historiques.

Dans les temps modernes, le premier qui ait entrepris de donner une exposition systématique de ces choses fut Corneille Schulting, né à Steenwijk, dans le nord

de la Hollande, Professeur de théologie à Cologne et chanoine de Saint André dans la même ville († 1604). Chez lui encore le but pratique est très apparent et tout son travail ne peut être utilisé que comme un premier essai.

L'ardent controversiste Jacques Gretser S. J., à force de polémiques contre les Calvinistes, n'arrive nulle part à donner un aperçu d'ensemble. L'Oratorien Louis Thomassin, né à Aix en Provence, partisan de Port-Royal († 1695) a fait un Manuel abrégé qui répond davantage aux exigences modernes et qu'on consulte encore de nos jours avec fruit.

La science éortologique a été extraordinairement promue par les travaux d'Adrien Baillet, prêtre séculier, né en 1649 au diocèse de Beauvais ; il jouissait d'une petite prébende à Beaumont et était bibliothécaire de Lamoignon. Ne vivant que pour la science, s'accordant à peine quelque récréation, il parvint à composer un ouvrage important qui mérite d'être placé à côté des travaux de Tillemont, avec lequel d'ailleurs, il avait des affinités d'esprit. Étant donnée l'abondance des matériaux biographiques que l'auteur joint à ses recherches, on ne doit pas être surpris que le développement historique des fêtes de l'Église ne ressorte pas avec assez de clarté de son travail. — Prosper Lambertini, plus tard Pape sous le nom de Benoît XIV, étant encore évêque de Bologne, a publié deux monographies de valeur qui traitent d'une manière instructive des fêtes de Notre Seigneur et de la Sainte Vierge.

En dernier lieu, ce sujet a été traité par le docte curé de Bilk (près Dusseldorf) Fr. Ant. Binterim († 1855), dans un volume spécial de ses « *Denkwürdigkeiten* ».

Il y parle d'abord de la célébration du dimanche en général, puis des dimanches de l'année ecclésiastique, et enfin, en des paragraphes distincts, des fêtes mobiles et des fêtes fixes. Naturellement en fait de fêtes fixes il ne peut traiter que des principales en suivant l'ordre des calendriers ; de cette manière la fête de Noël arrive en dernier lieu. L'auteur de ce livre a commencé ses recherches par l'étude comparative des martyrologes, des calendriers et d'autres écrits d'histoire et de comput ecclésiastique. Ils lui ont servi de base sur laquelle il a disposé ensuite ses matériaux historiques et liturgiques.

L'avantage de trouver réunis dans la collection de Migne le plus grand nombre des écrits se rapportant à la matière lui a permis de faire de fréquents essais de conciliation et d'établir des parallèles qui jettent sur les fêtes de l'Église et leur développement une nouvelle lumière.

TABLE CHRONOLOGIQUE

DES FAITS LES PLUS IMPORTANTS DANS LE DOMAINE DE LA LITURGIE ET DES FÊTES ECCLÉSIASTIQUES

Ier Siècle. — La fête de Pâques mentionnée par saint Paul (I Cor. v, 7 suiv.) : *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur, non in fermento veteri... sed in azymis sinceritatis et veritatis.*

IIe Siècle. — A Alexandrie, le 6 janvier est regardé par une partie des chrétiens comme le jour de la naissance de Jésus-Christ.

IIIe Siècle. — La célébration de la Pâque et de la Pentecôte attestée par TERTULLIEN (*de Bapt.* 19) et par ORIGÈNE (*contra Cels.* VIII, 22).

304. — La fête de l'Épiphanie attestée pour la Thrace.

320. — L'invention de la Sainte-Croix par sainte Hélène (*Excerpta lat. Barbari*).

321. — Par la loi du 3 juillet, Constantin interdit de tenir, le dimanche, des sessions judiciaires (*Cod. Theod.* II, 8 *de feriis* 1).

325. — La fête de l'Ascension attestée par Eusèbe.

326. — Mort, à l'âge de 80 ans, de sainte Hélène, qui avait fait élever une église à Bethléem et une autre près de Jérusalem, sur le mont des Oliviers (EUSEB. *Vita Const.* III, 43).

335. — Le 14 septembre, à Jérusalem, dédicace de l'église cathédrale, élevée par Constantin. Elle porte aussi le nom de *martyrium* ou d'*Anastasie* (EUSEB. *Vita Const.* III, 25 et

35). Le jour de la dédicace est en même temps la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix (υψώσεως τοῦ τιμίου σταυροῦ).

340. — Le jeûne de quarante jours avant Pâques est attesté par saint Athanase.

Entre 337 et 352 — Du temps de Jules I on célébrait à Rome, le 25 décembre, le jour de la naissance de Jésus-Christ.

354. — Le 22 février passe à Rome pour être le jour anniversaire de la chaire de saint Pierre (*natale Petri de Cathedra*), et le 29 juin pour être le jour de la mort des Princes des Apôtres.

356. – Le 1er juin, translation, à Constantinople, des reliques de saint Timothée (*Fasti Idal.* HIERON. *Chron.*).

357. — Le 3 mars, translation, à Constantinople, dans la basilique des Saints Apôtres, des reliques de l'apôtre saint André et de saint Luc, évangéliste (*Fast. Idat. Chron. pasch.* HIERON. de vir. ill. 7).

360. — La fête de l'Épiphanie attestée pour les Gaules par Ammien Marcellin.

379. — Le 25 décembre. La naissance de Jésus-Christ célébrée pour la première fois à Constantinople par S. Grégoire de Naziance.

380. – La fète de l'Épiphanie attestée pour l'Espagne (*Syn. Sarag.* c. 3). — Le 27 mars, Théodose le Grand édicte une loi d'après laquelle sont interdites les sessions judiciaires pendant les quarante jours du Carême.

Vers 385-387. — La fête de la Présentation de Jésus au temple attestée pour Jérusalem par l'auteur de *Peregrinatio Silviae.* — De même la fête du 14 septembre.

Vers 370-380. — Composition d'un calendrier ou d'un martyrologe arien.

386. – A Antioche, la fête de la naissance de Jésus-Christ est célébrée pour la première fois le 25 décembre. – En vertu de la loi du 26 février, Théodose défend de nouveau les translations arbitraires des ossements de Saints, le dé-

membrement des corps des martyrs et le commerce des Reliques.

386. — La loi du 26 février défend aux juges arbitres toute procédure le jour du dimanche, ainsi que l'exaction judiciaire des dettes. — Celle du 29 mai interdit, le dimanche, les jeux de cirque et les représentations théâtrales.

389. — Théodose I et Valentinien II édictent une loi d'après laquelle il ne doit pas y avoir de sessions judiciaires sept jours avant et sept jours après Pâques.

394. — A Edesse, les ossements de l'apôtre saint Thomas sont transférés dans la grande église (Socrates, *Hist. eccl.* IV, 18. *Chron. Edess.* éd. Assemani, h. a.).

395. — A Constantinople, on adopte définitivement la fête de Noël.

398. — Le 26 février, Jean Chrysostome est élu Patriarche de Constantinople.

399. — Honorius et Arcadius défendent d'organiser des courses le dimanche.

400. — Les mêmes empereurs défendent les jeux du cirque aux jours de Noël, de l'Épiphanie et dans le Temps pascal.

402. — A Caphargamala, invention des reliques de saint Etienne ainsi que des ossements de Gamaliel et de Nicodème par le prêtre Lucien de Jérusalem. — D'autres chroniqueurs indiquent le 5 décembre 415.

405. — Le jour anniversaire de la mort de S. Pierre et de S. Paul comme fête ecclésiastique est attesté pour Rome par Prudence (*Perist.* 12).

425. — Théodose étend à la semaine de la Pentecôte la prohibition des jeux.

431. — Paul, évêque d'Emèse, atteste que la fête de Noël est adoptée à Alexandrie.

438. — Le 28 janvier, le Patriarche Proclus fait transférer à Constantinople les ossements de saint Jean Chrysostome.

439. — L'impératrice Eudoxie transfère les reliques de saint Etienne de Jérusalem à Constantinople et les dé-

pose, le 21 septembre, dans la basilique de Saint-Laurent.

Vers 440. — Le jeûne des Quatre-Temps attesté pour Rome par saint Léon-le-Grand.

Vers 448. — Polemius Silvius, évêque de Sion, compose son calendrier pour la Gaule méridionale.

452. — Invention du chef de saint Jean-Baptiste à Emèse et translation de cette relique à Constantinople, le 24 février.

Vers 470. — Les processions des Rogations introduites par Mamert, évêque de Vienne.

491. — Perpétuus, évêque de Tours, établit le jeûne de l'Avent. — Les deux fêtes de saint Jean-Baptiste, sa naissance (*nativitas*) et sa décollation (*decollatio*) célébrées à Tours.

492. — La fête de saint Pierre et de saint Paul, le 29 juin, est adoptée à Constantinople.

492-496. — Le Pape Gélase autorise l'ordination des prêtres aux samedis des Quatre-Temps et à la Mi-Carême.

Vers 500. — Des moines de Palestine célèbrent, tous les ans, dans leurs monastères, la mémoire de la Mère de Dieu (μνημὴ τῆς θεοθόκου).

504. — L'empereur Anastase fait porter les ossements de l'apôtre saint Barthélemi dans la ville de Daras en Mésopotamie, ville fortifiée par lui.

506. — Le synode d'Agde (can. 63) compte au nombre des fêtes de précepte la nativité de saint Jean-Baptiste.

534. — L'empereur Justinien renouvelle la défense de tenir des séances judiciaires le 25 décembre et le 6 janvier.

542. — Le 2 février, la fête de la Chandeleur est célébrée pour la première fois à Constantinople, et rendue obligatoire pour tout l'empire par Justinien. — Le Patriarche transfère à Constantinople, dans la basilique des Apôtres récemment achevée, les reliques des saints André, Luc et Timothée.

Avant 565. — Justinien Ier bâtit une église en l'honneur

de sainte Anne, dans le second quartier de la ville de Constantinople.

582-602. — Les fêtes de la Nativité, de l'Annonciation et de la Purification de la Sainte Vierge sont établies ; on en attribue l'introduction à l'empereur Maurice.

VIe siècle. — Apparition, dans le sacramentaire de Gélase, des dimanches de l'Avent, au nombre de cinq.

592-600. — Origine du Martyrologe, dit de saint Jérôme (*Martyrologium Hieronymianum*).

Avant 604. — Le pape saint Grégoire-le-Grand élève la solennité des Litanies Majeures à Rome.

609 ou 610. — L'empereur Phocas cède le Panthéon au pape Innocent IV. Celui-ci le change en une église qu'il dédie, le 13 mai, à la sainte Vierge et à tous les saints Martyrs. Depuis cette époque, il s'appella *Sancta Maria ad Martyres*.

629. — Siroës, roi des Perses, à la conclusion de la paix, rend à l'empereur Héraclius la partie de la vraie Croix enlevée à Jérusalem.

Vers 650. — La fête de l'Exaltation de la Sainte Croix est attestée pour l'Espagne par le lectionnaire de Silos.

687-701. — Le pape Sergius I ordonne qu'aux fêtes de l'Annonciation du Seigneur, de la Dormition et de la Nativité de la sainte Vierge (*Annuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis B. M. V.*), il y ait à Rome des processions. (*Litaniæ*).

731. — Le vénérable Bède compose son Martyrologe.

747. — Le jeûne des Quatre-Temps est ordonné par une loi en Angleterre.

769. — La même chose a lieu en Allemagne.

Vers 781. — Le jour Octave du Seigneur (*octava Domini*) ou 1er janvier, apparaît dans le calendrier de Charlemagne comme fête de la Circoncision.

Entre 784 et 791. — Sous Adrien Ier, le Sacramentaire

appelé *Grégorianum* est envoyé dans l'empire des Francs et y est établi.

Entre 786 et 797. — Paul Diacre compile un Homiliaire par ordre de Charlemagne.

787. — Le second synode de Nicée rétablit le culte des images.

Vers 800. — Composition du Ménologe de Constantinople.

Entre 827 et 835. — Grégoire IV change la fête de tous les saints Martyrs (13 mai) en celle de tous les Saints qu'il fixe au 1er novembre.

835. — L'empereur Louis le Pieux introduit la fête de la Toussaint dans l'empire franc.

Entre 902 et 920. — A Liège, le premier dimanche après la Pentecôte est célébré par l'évêque Etienne comme fête de la Très Sainte Trinité.

993. — Première canonisation papale (Saint Ulric est canonisé par le pape Jean XV).

998. — L'abbé Odilon de Cluny introduit dans son ordre la commémoraison de tous les fidèles trépassés et la fixe au 2 novembre.

xe siècle. — La fête de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge Marie (8 décembre) est introduite dans plusieurs calendriers ecclésiastiques (entre autres dans celui de Naples).

1000-1025. — Composition du Ménologe Basilien.

1068-1071. — Adoption du rite romain dans l'Aragon sous le roi Sancho Ramirez.

1078. — Adoption du rite romain dans la Castille.

Vers 1080. — Grégoire VII fait prévaloir le nombre *quatre* pour les dimanches de l'Avent et supprime les dispositions relatives à l'Avent, contraires à celles de la pratique romaine.

Entre 1093 et 1109. — Introduction en Angleterre, par

saint Anselme de Cantorbéry, de la fête de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge.

1128-1129. — La fête de l'Immaculée Conception est adoptée par quelques monastères d'Angleterre.

1140. — La même fête est introduite à Lyon.

1166. — L'empereur Manuel Comnène publie un ordre des fêtes.

1198. — Innocent III exhorte l'évêque de Worms à célébrer, dans son diocèse, la fête de la Conversion de l'apôtre Saint Paul, selon l'usage de Rome (Reg., I, 44). — Les Statuts synodaux d'Odon, évêque de Paris, ordonnent la récitation de l'*Angelus*.

Avant 1216. — Innocent III règle l'usage des couleurs dans les ornements liturgiques.

1247. — Pour la première fois on célèbre, à Liège, la Fête-Dieu.

1260. — La fête de la Conversion de Saint Paul est adoptée à Cologne par l'archevêque Conrad de Hochstaden.

1263. — Le chapitre général des Franciscains à Pise statue l'adoption, dans tout l'ordre, de la fête de l'Immaculée Conception.

1264. — La fête de la Visitation de Marie prescrite pour l'Église universelle par Urbain IV.

1298. — Boniface VIII élève le jour de la naissance de tous les Apôtres au rang des fêtes doubles.

1311. — Clément V, dans le synode de Vienne, renouvelle la prescription de célébrer partout la Fête-Dieu.

1316. — Le Pape Jean XXII renouvelle et confirme la Bulle d'Urbain IV au sujet de la Fête-Dieu.

1328. — Le synode de Londres fait de la fête de l'Immaculée Conception un jour de fête chômée pour toute la province ecclésiastique.

1334. — La fête de la Très Sainte Trinité est établie par Jean XXII comme fête universelle.

1354. — Sur le désir de l'empereur Charles IV, Innocent

VI ordonne la fète de la sainte Lance et des saints Clous de Notre-Seigneur.

1371. — Grégoire XI introduit la fête de la Présentation de la Très Sainte Vierge.

1408. — Le chancelier Jean Gerson désapprouve le nombre trop multiplié des fêtes.

1416. — Publication de l'écrit de Nicolas de Clemangis contre la multiplication des fêtes.

1423. — La fête des Sept Douleurs de la Sainte Vierge est adoptée à Cologne.

1452. — La fête de Notre-Dame des Sept Douleurs est approuvée par le concile provincial de Cologne.

1456. — Calixte III ordonne que la fête de la Transfiguration de Notre Seigneur soit célébrée à l'instar des Grecs, le 6 août.

1464. — La fête de la Présentation de la Sainte Vierge est introduite dans le duché de Saxe ; en 1468 elle est introduite dans la province ecclésiastique de Mayence.

1474. — Sixte IV autorise le culte public de saint Joseph et de sainte Anne.

1477. — Sixte IV fait entrer dans le Bréviaire romain l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge.

1536. — Publication du Bréviaire du Cardinal François Quignonnez, de l'Ordre de Saint François, destiné au clergé séculier qui fut autorisé et beaucoup en usage du temps de Clément VII et de Paul III, mais que Pie V abolit de nouveau en 1568.

1536-1537. — La Prière des Quarante-Heures est introduite à Milan.

1563. — Dans la session du 5 décembre (Sess. xxv) le Concile de Trente remet au Pape le règlement définitif de tout ce qui a trait au Bréviaire et au Missel.

1568. — Publication du Bréviaire romain réformé.

1570. — Publication du Missel romain réformé.

1582. — Le 15 octobre, réforme du Calendrier, par Grégoire XIII.

1584. — Publication de l'édition officielle du Martyrologe Romain, faite par Baronius. La Bulle de publication porte la date du 14 janvier.

1588. — Sixte Quint, par la Bulle *Immensa æterni*, établit la Congrégation des Rites

1596. — Publication du Pontifical Romain.

1602. — Clément VIII fait une révision du Bréviaire.

1604. — Ainsi que du Missel Romain.

1608. — Paul V autorise la célébration de la fête des saints Anges gardiens.

1614. — Paul V publie le Rituel (Rite du baptême) fait par le Cardinal Jules Antoine de San Severino.

1621. — Grégoire XV fait du 19 mars une fête universelle en l'honneur de Saint Joseph.

1631. — Urbain VIII entreprend une nouvelle révision du Bréviaire.

1634. — Révision du Missel Romain par Urbain VIII.

1642. — Urbain VIII réduit le nombre des fêtes chômées (*in foro*) par la Bulle *Universa per orbem*.

1644. — En Espagne, la fête de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge devient fête d'obligation.

1666. — Hardouin, archevêque de Paris, supprime trois fêtes d'Apôtres et la fête de saint Michel. En 1673, ces fêtes sont rétablies par de Harlay, successeur de Hardouin.

1669. — Clément IX établit la Sacrée Congrégation des Indulgences et des Reliques.

1683. — Innocent XI, sur la demande de l'empereur Léopold, autorise la fête du Saint Nom de Marie, en souvenir de la libération de Vienne.

1688. — Publication, à Lyon, par Thiers : *De festorum dierum imminutione*.

— Le culte public du Sacré-Cœur de Jésus commence à s'établir.

1708. — La fête de l'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge est rendue obligatoire *in choro* pour toute l'Église.

1721. — Le Pape Innocent XIII, sur la demande de l'empereur Charles VI, ordonne que la fête du Saint Nom de Jésus soit célébrée le second dimanche après l'Épiphanie.

1723. — Muratori s'exprime en faveur de la réduction des fêtes dans l'écrit : *Della regolata devozione dei christiani.*

1727. — Benoît XIII entreprend une nouvelle réduction des fêtes pour l'Espagne.

1791-1747. — A Rome, réunion d'une commission sous la présidence du Cardinal Gonzaga pour la correction du Bréviaire ; elle fait une critique sévère des légendes ; ses travaux constitueront des matériaux utiles pour l'avenir.

1765. — Clément XIII autorise la solennité de la fête du Sacré-Cœur. — M. Gerbert, abbé de Saint-Blaise, écrit son : *De festorum dierum numero minuendo, celebratione amplianda ;* sujet qui est également traité par Benoît XIV : *Dissert. de festorum de praecepto imminutione.* Cfr. *De servor. Dei beatif.* IV, 2.

1772. — Nouvelle organisation des fêtes en Prusse.

1788. — Diminution, par Pie VI, des jours de fêtes chomées en Prusse. Acte qui est la base de l'organisation des fêtes actuellement en vigueur.

1802. — Concordat passé avec la France, en vertu duquel les fêtes chômées, tombant en semaine, sont réduites à quatre.

1828. — Convention de Léon XII avec la Prusse relativement aux jours de fêtes.

1854. — Proclamation du dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge et introduction de sa fête dans l'Église universelle.

1871. — Pie IX attribue à saint Joseph le titre de Patron de l'Église universelle.

1883. — Léon XIII autorise la récitation des Offices votifs au lieu de l'office du jour.

1889. — Léon XIII élève au rang des fêtes doubles de 1re classe la fête du Sacré-Cœur de Jésus.

1892. — Léon XIII élève la fête de saint Joseph au rang double de première classe.

—

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES PRINCIPAUX NOMS DE PERSONNES ET DE LIEUX CITÉS DANS L'OUVRAGE.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Les fêtes de l'Église en général.

SECONDE PARTIE

I. *L'Année ecclésiastique.* — A. *Le cycle pascal.*

TROISIÈME PARTIE

Sources et manière de s'en servir.

MONTDIDIER. — IMPRIMERIE J. BELLIN



Kellner, K. A. H.

L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique

